جامعة الأزهر الشريف
كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية
قسم العقيدة والفلسفة



مقتضيات العدل الإلهي
(الثواب والعقاب بين الوجوب والفضل لدى المعتزلة والأشاعرة)

(دراسة تحليلية نقدية)

إعداد

د / هويدا فؤاد الطويل

المدرس بقسم العقيدة والفلسفة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة

أهمية الموضوع وأسباب اختياره :

شغلت قضية العدل الإلهي ومسألة الثواب والعقاب المفكرين قديماً وحديثاً ؛ وذلك لكونها قضية مرتبطة بالواقع ، إذ أنها أكثر القضايا الكلامية ارتباطاً به ، وتنبع خطورتها من أنها قضية معنية بأخطر العلاقات وأهمها ، ألا وهى علاقة الله بالإنسان . وتعتبر المعتزلة من أكثر الفرق الكلامية اهتماماً بقضية العدل الإلهي حتى جعلوها مجالاً لتثبيت أسس تتريه الفعل الإلهي ، كما جعلوها أحد أصولهم الخمسة التي لا يعرف المعتزلي إلا بمعرفتها ، وأطلق عليهم بسببها اسم " أهل التوحيد والعدل " .

ولقد جعل المعتزلة من أنفسهم مجاهدين في سبيل تتريه الفعل الإلهي عن طريق الدراسة الموسعة للعدل بشقيه الإلهي والإنساني ([1]) دفاعاً عن حرية الإرادة الإنسانية ، وانطلاقاً من مبدأ المسئولية الخلقية ، التي أساسها الالتزام من جانب الإنسان والتكليف من جانب الله تعالى ، ثم الجزاء بالثواب أو العقاب ، كما ناقشوا قضية العدل الإلهي من منطلق الحكمة الإلهية ، وأن لكل أفعال الله تعالى حكمة وسبباً ، وهى نقطة خلاف واضحة بينهم وبين أهل السنة المتمثلين في الأشاعرة .

لذا كانت رغبتي في وضع الفرقتين في مجابهة بعضهما البعض ، حيث أثار انتباهي مدى التباعد الفكري في بعض النقاط ذات الصلة بموضوع العدل الإلهي بين الفرقتين ، ونقاط أخرى يكاد يكون الخلاف لفظياً بينهما فكان لابد من إماطة اللثام عن وجه الحقيقة ، عن طريق البحث في الكتب الكلامية ؛ لتوضيح وجه الصواب في هذا الأمر، ولهذه الأسباب كان اختياري لموضوع البحث .

([1]) حيث عالجوا من وجهة نظرهم الفعل الإنساني وجعلوه مخلوقا للإنسان بالقصد والدواعي .

خطة البحث : لقد اقتضت طبيعة الموضوع أن تقسم الدراسة إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين وقد جاءت على النحو التالي : أما المقدمة فقد تناولت أهمية الموضوع ، وأسباب اختياره، والمنهج المتبع في البحث والدراسة وتتكون من:

التمهيد : وبه التعريف بمصطلحات البحث ، وأهمية العدل وأدلته من القرآن الكريم :

أ – معنى العدل الإلهي .

ب – الثواب والعقاب

ج – مصطلحات ذات صلة " القسط – الإنصاف – الوعد والوعيد"

د – أهمية العدل وأدلته من القرآن الكريم .

المبحث الأول : مقتضيات العدل الإلهي والثواب والعقاب لدى المعتزلة. ويتضمن النقاط الآتية :

أ – مفهوم العدل الإلهي .

ب – مناط الثواب والعقاب

ج – معنى الوجوب والوعد والوعيد

د – مقتضيات العدل الإلهي (الصلاح والأصلح – التحسين والتقبيح العقليان – اللطف)

المبحث الثاني : مقتضيات العدل الإلهي والثواب والعقاب لدى الأشاعرة ويتضمن النقاط الآتية:

أ – مفهوم العدل الإلهي

ب – مناط الثواب والعقاب

ج – معنى الوجوب والوعد والوعيد

د – قول الأشاعرة في مقتضيات العدل الإلهي

- خلاصة القول

الخاتمة وتتضمن أهم النتائج والفهارس

المنهج العلمي في البحث : الدراسة تعكس بأسلوب علمي مختصر ما ورد من معطيات في عنوان البحث وذلك عن طريق ما يلى :

أ - استخدام المنهج الوصفي والذى يعنى بجمع البيانات للاستفادة منها ([١]). وقد استخدمت هذا المنهج عن طريق تضمين كافة البيانات التي توافرت تحت يدى في ثنايا الدراسة ، محاولة تكوين رؤية أقرب إلى الصواب - بقدر المستطاع - عن موضوع الدراسة.

ب - كما استخدمت المنهج التحليلي ؛ حيث قمت بتحليل كافة الكتابات المتصلة بموضوع البحث ، لاستخراج أهم الأفكار الواردة فيه وتوظيفها لخدمة الدراسة ([٢]).

ج - كما استعنت بالمنهج النقدي كمنهج أصيل في الدراسة ؛ حيث يقوم بتمييز الجيد من الرديء كما ورد في كتب اللغة ([٣]) وبالنظر في قيمة الشيء ، وإظهار عيوبه كما ورد في المعنى الاصطلاحي له ([٤])

المنهج الفني في كتابة البحث :

١ - عزوت الآيات القرآنية إلى مكانها من السور بذكر اسم السورة ورقم الآية.

([١]) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام د/ على سامى النشار ص ٢٧٠، ٢٧١

([٢]) انظر: المرجع السابق ص٢٧٠، ٢٧١ وأبجديات البحث في العلوم الشرعية : محاولة التأصيل المنهجي لفريد الأنصاري ص٧١

([٣]) انظر: المعجم الوسيط مادة نقد جـ ٢ص ٩٤٤، الناشر دار الدعوة .

([٤]) انظر: المعجم الفلسفي د / جميل صليبه ، مادة نقد جـ ١ص ١٤٩، الناشر الشركة العالمية للكتاب بيروت ١٩٩٤م

٢ – خرجت الأحاديث النبوية من مصادرها الأصلية من كتب السنة .

٣ – اتبعت القواعد البحثية في النقل عن الآخرين سواء أكان نصاً أم تصرفاً .

٤ – قمت بوضع العناوين الجانبية والترقيم لبعض الموضوعات للفت الانتباه إليها وتيسير عرضها على القارئ .

٥ – اعتمدت على المراجع الأصلية كلما توافر لي ذلك لما لها من تأصيل لموضوع الدراسة .

و قد حاولت جاهدة أن أصل إلى الصواب – بقدر المستطاع – من خلال هذا البحث ، فإن وفقت فإني لله حامدة على هذا الغنم ، وإن كانت الأخرى فإني استغفر الله وأتوب إليه ، وأسأله تعالى داعية إياه أن يرشدني إلى ما فيه الخير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

د. هويدا فؤاد الطويل
المدرس بقسم العقيدة والفلسفة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية

تمهيد : التعريف بمصطلحات البحث .

لما كان أمر المصطلحات الكلامية متصلاً بالعقيدة ، ولما كان تحديد هذه المصطلحات له أثره البالغ فيما يعتبره المتكلمون من عقائد صحيحة أو باطلة ، فإني لا أستطيع أن أقف منها موقفي من مصطلحات العلوم والفنون والصناعات من التسليم لأربابها بمصطلحاتهم ومعانيهم على نحو ما أرادوا ، فإن الأمر في المصطلحات الكلامية أمر عقيدة ؛ لذا كان لزاماً أن أقف قبل الخوض في ثنايا البحث على التعريف بمصطلحاته وبيانه من القرآن الكريم على اعتباره المقياس الصواب للحكم .

أ – معنى العدل الإلهي : العدل لغة : مصدر عدل يعدل ، ومعناه القصد في الأمر، وهو ضد الجور، وما قام في النفوس أنه مستقيم ، والعدل في الحكم ما كان بالحق. ويسمى الإنسان بالعدل لقوله ، وحكمه، والتزامه بالعدل وبعده عن الهوى، وتسمى التسوية بين الأشياء عدلاً ؛ لأن التسوية ضرب من ضروب العدل [١]

العدل في الاصطلاح : عند الرجوع إلى استعمالات العلماء لكلمة العدل ، لا نجدهم قد ابتعدوا كثيراً عن المعنى اللغوي ، ومشكاة استعمالاتهم للعدل هو التوسط بين الإفراط والتفريط [٢] وقيل العدل هو : "أن تعطى من نفسك الواجب وتأخذه " [٣] .

وقيل: هو عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب لما هو محظور دينياً [٤]، وقيل هو: "استعمال الأمور في مواضعها ، وأوقاتها ، ووجوهها ، ومقاديرها من غير

---

[١] انظر: الصحاح في اللغة/ الجوهري ٥/١٧٦٠، ومختار الصحاح للإمام أبي بكر الرازي مادة "عدل" ص٤١٧، ٤١٨ ولسان العرب لابن منظور١١/ ٤٣٠والمصباح المنير للفيومي ٢/ ٣٩٦

[٢] التعريفات للجرجاني ص١٥٠

[٣] الأخلاق والسير لابن حزم ص١٠٤حد رقم ٨١

[٤] التعريفات للجرجاني ص١٤٧



سرف ولا تقصير، ولا تقديم ، ولا تأخير"([1]) ، وقيل : "هو ميزان الله المبرأ من كل ذلة ، وبه يستتب أمر العالم "([2]) ، وقيل : " هو صورة الميزان الرأسي الذى لا يميل من جانب أو آخر"([3])

وقيل العدل يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام ، كقوله تعالى :"أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا" ([4]) والعدل بالكسر فيما يدرك بالحاسة كالموزونات والمعدودات والمكيلات .

والعدل : هو التقسيط على سواء ، وعلى هذا روى : بالعدل قامت السموات والأرض

والعدل ضربان : مطلق يقتضى العقل حسنه ، ولا يكون في شيء من الأزمنة منسوخاً ، ولا يوصف بالاعتداء بوجه ، نحو الإحسان إلى من أحسن إليك وعدل يعرف كونه عدلاً بالشرع ، ويمكن أن يكون منسوخاً في بعض الأزمنة كالقصاص([5]) لذلك قال: "فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ"([6]) وهذا النحو هو المعنى بقوله تعالى:": إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ"([7])

وعكس العدل الظلم وهو: انحراف عن العدل ، وهو وضع الشيء في غير موضعه المخصوص به "([8])

وقد توعد الله – سبحانه – ورسوله الظالمين بالعذاب الأليم ، وحذر من الوقوع فيه قال تعالى:" وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ ۚ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ

([1]) تهذيب الأخلاق المنسوب للجاحظ ص٢٨

([2]) الذريعة إلى مكارم الشريعة ، الأصفهاني ص٢٤٩

([3]) دستور الأخلاق في القرآن د: عبدالله درازص٢٩٥

([4]) المائدة :٩٥

([5]) بصائر ذوى التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروز أيادي جزء (٤) ص ٢٩، المكتبة العلمية بيروت لبنان

([6]) البقرة : ١٩٤

([7]) النحل :٩٠

([8]) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٢٥٣

فِيهِ الْأَبْصَارُ () مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ۖ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ([١]). وقال الرسول(صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) فيما يرويه عن ربه – عز وجل – أنه قال : يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا"([٢]) أما مفهوم المصطلح فسوف يتضح في حينه عند الحديث عنه مفصلاً بين متكلمي المعتزلة ([٣]) ، والأشاعرة ([٤]) لوجود اختلاف بين في تناولهم له .

ب – الوجوب : مصطلح "الوجوب على الله " هومن المصطلحات والمفاهيم التي تحتاج إلى إيضاح وبيان لمدلوله لدى القائلين به ، فالواجب في اللغة : بمعنى "اللازم " كما يقال : وجب الشيء يجب وجوباً ، إذا ثبت ولزم ، وهو عبارة عن السقوط قال الله

([١]) إبراهيم (٤٢، ٤٣)

([٢]) مسلم في صحيحه ،كتاب البر والصلة ، باب تحريم الظلم رقم (٢٥٧٧) والبخاري في الأدب المفرد رقم(٤٩٠)

([٣]) المعتزلة فرقة كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري في البصرة ويرجع سبب التسمية إلى الرواية الشائعة في اعتزال واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصرى في مجلسه العلمي في الحكم على مرتكبي الكبيرة ، وكان يحكم أنه ليس بكافر. وتقول الرواية إن واصل بن عطاء لم ترقه هذه العبارة وقال : هو فى منزلة بين المنزلتين أي لا مؤمن ولا كافر. وبسبب هذه الإجابة اعتزل مجلس الحسن البصرى وكون لنفسه حلقة دراسية ، ويقال حين ذاك أن الحسن البصرى أطلق عبارة (اعتزلنا واصل) (انظر: ابن الخياط المعتزلى في الرد على ابن الراوندى ص ١٢٦: ١٢٧ ، د/ أحمد صبحى ، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية ص٩٩) .

([٤]) الأشاعرة : نسبة إلى الإمام على بن اسماعيل بن أبى بشر الأشعري ولد عام ٢٦٠هـ وقيل ٢٧٠هـ ومات عام ٣٣٣هـ وقيل ٣٢٤هـ وقد سكن في بغداد إلى أن توفى بها(انظر: تاريخ بغداد ط١ص٣٤٦ـ ٣٤٧طبعة الخانجى عام ١٩٣١م وإذا كان الإمام الأشعري قد تتلمذ في مدرسة المعتزلة على أحد زعمائها أبى على الجبائي قبل أن يخرج عليها ، فإنه وهو مؤسس الأشعرية قد تخرج من مدرسته كبار رجال المذهب (انظر: موسوعة الفرق والجماعات والمذهب والأحزاب والحركات الإسلامية د/ عبدالمنعم الحفني ص٢١٣وما بعدها)

تعالى:" فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا "(١) أي سقطت (٢)

والوجوب الشرعي : هو ما يكون تاركه مستحقاً للذم والعقاب

والوجوب العقلي : ما لزم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك بناءً على استلزامه محالاً (٣) .

وقد عرف الواجب بأنه: ما لا يتصور في العقل عدمه ببناء الفعل للفاعل ، أي ما لا يمكن بسبب العقل عدمه، أو للمفعول أي مالا تدرك النفس بسبب العقل عدمه (٤) .

كما عرف الواجب لدى القاضي عبدالجبار (٥) " هو ما إذا لم يفعله القادر عليه ، استحق الذم على بعض الوجوه (٦) .

ج – معنى الثواب والعقاب: الثواب كما قال صاحب لسان العرب: هو جزاء الطاعة وكذلك المثوبة قال تعالى: لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ "(٧) وأعطاه الله ثوابه ومثوبته أي جزاء ما عمله، وأثابه الله ثوابه وأثوبه وثوبه مثوبته ، أعطاه إياها "(٨) .

وقيل الثواب ما يستحق به الرحمة والمغفرة من الله تعالى ، والشفاعة من الرسول

---

(١) الحج :(٣٦)

(٢) التعريفات للجرجاني ص ٢٤٩

(٣) المرجع السابق ص ٢٥٠، ولسان العرب ج١٥ ص٢١٥ مادة (وجب)

(٤) أرجوزة جوهرة التوحيد لإبراهيم اللقانى ، القسم الأول ص ٧٢

(٥) عبد الجبار بن أحمد القاضي الهمذاني ، ولد حوالى ٣٢٠ هـــ برع في الفقه والحديث ، وانتحل مذهب الأشاعرة فترة ، ثم انتقل إلى الاعتزال ، ومن مؤلفاته: تفسير القرآن ، ودلائل النبوة ، وشرح الأصول الخمسة ، وغيرها . توفى بالري عام ٤١٥هـــ (الأعلام للزركلي جـــ٣/٢٧٣)

(٦) أما قوله (على بعض الوجوه) احترازا من الواجبات المخيرة التي لها بدل يقوم مقامها كالكفارات الشرعية (شرح الأصول الخمسة ص٣٩ ، انظر أيضاً المغنى جـــ ٦ ص٣٧ : ٣٨)

(٧) البقرة (١٠٣)

(٨) ابن منظورص٢٤٣ مادة ثوب منشورات دار صادر – بيروت .

(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وقيل : الثواب هو إعطاء ما يلائم الطبع ([١]) .

وقد يستعمل لفظ "الثواب" في الشر نحو قوله تعالى : "فَأَثَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ"([٢]) وقوله في حق الكافرين:: " هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ"([٣]) إلا أنه بالخير أخص وأكثر استعمالاً ([٤]) .

وقد عرف الثواب اصطلاحاً عند أهل السنة بأنه "مقدار من الجزاء يعلمه الله – تعالى – أعده لمن يشاء من عباده في نظير أعمالهم الحسنة بمحض اختياره لا بالإيجاب ولا بالوجوب ([٥]).

كما عرف اصطلاحاً عند المعتزلة :"منفعة خالصة دائمة مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم، ومن شرطه عند بعضهم أن يكون خالصاً من شوب التكدير([٦])

العقاب: والمعاقبة أن يجزى الرجل بما فعل سوء ، والاسم العقوبة ، وعقابه بذنبه معاقبة وعقاباً أخذه به ، وتعقبت الرجل إذا أخذته بذنب كان منه وأعقبه على ما صنع جازاه ، وأعقبه بطاعته أي جزاه ، والعقبى جزاء الأمر ([٧]) .

والعقاب من العقبى : جزاء الأمر، وقوله تعالى:"وَلا يَخَافُ عُقْبَاهَا"([٨]) أي لا

([١]) التعريفات للجرجاني ص ٧٢

([٢]) آل عمران (١٥٣)

([٣]) المطففين:٣٦ (كأنه ــ تعالى ــ يقول للمؤمنين هل جازينا الكفار على عملهم الذى كان من جملته ضحكهم بكم واستهزاؤهم بطريقتكم ، كما جازيناكم على أعمالكم الصالحة ؟ فيكون هذا القول زائدا في سرورهم ، لأنه يقتضى زيادة في تعظيمهم والاستخفاف بأعدائهم " فخرالدين الرازي جــ١٦ص٢٩١")

([٤]) انظر: لسان العرب جــ ١ص٢٤٣ مادة (ثوب)

([٥]) أرجوزة جوهرة التوحيد القسم الأول ص ٦٣

([٦]) شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ ، والمغنى للقاضي عبدالجبار جــ ١١ ص٥٢٣

([٧]) لسان العرب لابن منظور جــ ١ ص٦١٩ مادة (عقب)

([٨]) الشمس :١٥

يخاف أن يعقب على عقوبته من يدفعها، أي يغيرها وأعقبه بطاعته أي جازاه ، وقوله تعالى :" فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا "([١]) أي أضلهم بسوء فعلهم عقوبة لهم([٢])

والعقوبة والمعاقبة والعقاب يختص بالعذاب قال تعالى: " فَحَقَّ عِقَابِ" ([٣]) وظاهر من هذه التعاريف ارتباط الأفعال الصادرة من العباد بالمجازاة عليها ، فالأفعال الحسنة يترتب عليها الثواب الحسن والأفعال السيئة يترتب عليها العقاب وكما قيل: الجزاء من جنس العمل فإن كان العمل خيراً فخير، وإن كان شراً فشر.

د : مصطلحات ذات صلة (القسط / الإنصاف / الوعد والوعيد) – فهناك مصطلحات قريبة الصلة والارتباط بمصطلح (العدل) منها القسط : وهو العدل البين الظاهر، ومنه سمى المكيال قسطاً والميزان قسطاً ؛ لأنه يصور لك العدل في الوزن حتى تراه ظاهراً وتقسط القوم الشيء تقاسموا بالقسط ([٤]) .

الإنصاف : لغة مأخوذ من مادة "نصف" وهى تدل على معنيين أحدهما نصف الشيء أو شطره ، ومنه الإنصاف في المعادلة يقال " أنصف الإنسان " أي عدل معه .

وفى الاصطلاح : فقد عرفه البعض بأنه إحساس تلقائي صادق بما هو عدل ، ويقضى بإعطاء كل ذي حق حقه ([٥])

الوعـــد : وعده الأمر وبه عدة ووعداً وموعداً وموعوداً ، وهو من المصادر التي جاءت على مفعول ومفعولة كالمحلوف والمرجـــــوع والمصدوقة والوعد من المصادر المجموعة ، قالوا : الوعود قال الأزهري : الوعد والعدة يكونان مصدراً واسما فأما العدة

([١]) التوبة :٧٧

([٢]) بصائر ذوى التمييز جـــ ٤ ص ٨١ .

([٣]) سورة ص: ١٤(راجع المفردات في غريب القرآن للأصفهاني ص ٣٤٣) .

([٤]) انظر: الفروق في اللغة لأبى هلال العسكري ص ٤٢٨، ومختار الصحاح مادة " قسط " ص ٥٣٤

([٥]) المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ص٢٦، مقاييس اللغة لابن فارس ٥/ ٤٣١ – ٤٣٢

فتجمع عدات ، والوعد لا يجمع ([١]) .

جاء في الصحاح للجوهري ، أن الوعد يستعمل في الخير والشر، قال الفراء: يقال وعدته خيراً ، وعدته شرا .... فإذا أسقطوا الخير والشر. قالوا في الخير الوعد والعدة ، وفى الشر الإيعاد والوعيد([٢]) .

وإلى مثل هذا ذهب ابن منظور في لسان العرب ، فقال :" الوعد يستعمل في الخير والشر، كما قال الجوهري ، فيقال وعدت الرجل خيراً أو وعدته شراً وأوعدته خيراً وأوعدته شراً فإذا لم يذكروا الخير قالوا وعدته ولم يدخلوا ألفاً ، وإذا لم يذكروا الشر قالوا أوعدته ولم يسقطوا الألف ، وإذا أدخلوا الباء لم يكن إلا في الشر لقولك أوعدته بالضرب"([٣]) ومما أضافه ابن منظور إلى كلام أهل اللغة ، هو تمييزه بين الوعد والوعيد من خلال الإشارة إلى الوعد بما هو عهد ، كما قال تعالى :" فأخلفتم موعدى" ([٤]) قال : الموعد وموعدى عهدي ، كما في قوله تعالى :" وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ "([٥]) .

كما رأى الزبيدي في تاج العروس، أن وعد بغير ألف فلا يقال وعدته بخير وبشر وعلى هذا القول أكثر أهل اللغة ([٦]) .

التعريف الاصطلاحي : الوعد في الاصطلاح وعند الفقهاء ، هو الإخبار عن فعل المرء أمراً في المستقبل يتعلق بغيره ، سواء أكان خيراً أم شراً ، وهذا المعنى لا يبعد كثيراً عن المعنى اللغوي ([٧]) ، وقال تعـالى في الوعد بالخـير:" وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً

([١]) لسان العرب، حرف الواو "وعد" جـ ١٥ .

([٢]) الجوهري ، تاج اللغة جـ ٢ ص ٥٥١ .

([٣]) جـ ٣ ص٤٦٢دار إحياء التراث ، ط : ١ سنة ١٤٠٤هـ .

([٤]) طه : ٨٦ .

([٥]) الذاريات : ٢٢ .

([٦]) جـ ٢ ص ٥٣٧ ، ط : بيروت ، مكتبة الحياة (انظر: أيضا الفروق اللغوية للعسكري ص ٥٧٤ – مؤسسة النشر الإسلامي ، ط :١ سنة ١٤١٢هـ .

([٧]) أبو على الفضل بن الحسن الطبرسي مجمع البيان في تفسير القرآن جـ ١ ص٢٧ مؤسسة الأعلى =



تَأْخُذُونَهَا" ([1]) ومن الوعد بالشر قوله تعالى :" وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ " ([2]) .

ومما يتضمن الأمرين جميعاً قوله تعالى :" إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ" ([3]) فهذا وعد بالقيامة وجزاء العباد إن خيراً فخير وإن شراً فشر([4])

إتماماً للفائدة : جاء في معجم الفروق اللغوية في بيان الفرق بين العهد والوعد ، أن الأول ما كان من الوعد مقروناً بشرط نحو قولك إن فعلت كذا فعلت كذا ، وما دمت على ذلك فأنا عليه، قال تعالى:: وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آَدَمَ "([5]) أي أعلمناه أنك لا تخرج من الجنة مالم تأكل من هذه الشجرة ، والعهد يقتضى الوفاء والوعد يقتضى الإنجاز إذ يقال نقض العهد وأخلف الوعد " ([6]) .

وعيد : مفرد مصدر وعد تهديد وتوعد بالشر، إنذار بما سيحدث من دمار ونكبات "وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ " ([7]) " فَذَكِّرْ بِالْقُرْآَنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ "([8]) " ويوم الوعيد القيامة ([9]) .

أهمية العدل وأدلته : يعد العدل مبدأ من المبادئ الأساسية ومن أهم القيم الإنسانية التي جاء بها الإسلام ، فبه قامت أمر السموات والأرض ، وهو النظام الحقيقي لكل ما في الوجود ، والتنسيق السليم لكل بناء ، ميزان الله – تعالى – المبرأ من كل

بيروت ط١ سنة ١٤٢٥هـ

([1]) الفتح : ٢٠

([2]) الحج: ٤٧

([3]) يونس :٥٥

([4]) بصائر ذوى التمييز جـ ٥ ص٢٣٨، والمفردات في غريب القرآن ص ٥٤١(وعد)

([5]) طه :١١٥

([6]) أبوهلال العسكري المعجم م . س ص ٣٧٩ .

([7]) طه : ١١٣ .

([8]) ق :٤٥

([9]) معجم اللغة العربية المعاصرة

ذلل به يستقيم أمر العالم والإنسان ([1]) ولهذا قال تعالى:" اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ " ([2]) وقال تعالى:" وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ([3]) .

والعدل – أيضاً – مما تواطأت الشرائع على حسنه ، كما أنه هدف من الأهداف التي جاء الرسل لإقرارها بين الناس قال تعالى:": لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ "([4])

كما أن محاسبة الله للناس بالعدل يقول تعالى:" وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ۖ وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ " ([5]) .

وقد وردت نصوص قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة تأمر بالعدل وترغب فيه وتمدح من يقوم به .

أولاً من القرآن الكريم :

١ – آيات ورد فيها الأمر بالعدل كما في قوله تعالى :" إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" ([6]) .

وقال عزمن قائل:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن

([1]) انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٢٤٩
([2]) الشورى:١٧
([3]) الرحمن:٧
([4]) الحديد:٢٥
([5]) الأنبياء:٤٧
([6]) النحل : ٩٠

تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا "(١) وقوله تعالى :" فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ... "(٢)

٢ – وآيات ورد فيها مدح من يقوم بالعدل كما في قوله:" وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ" (٣) وقال عزمن قائل :" وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَىَ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ "(٤)

ثانياً : في السنة النبوية : وقد وردت أحاديث كثيرة تدل على إرساء قواعد العدل منها عن عباده بن الصامت رضى الله عنه قال :" بايعنا رسول الله (صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا ، ومنشطنا ومكارهنا ، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله ، وعلى أن نقول العدل أين كنا ، لا نخاف في الله لومة لائم" (٥) . وقال (صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) : " إن المقسطين يوم القيامة على منابر من نور، عن يمين الرحمن ، وكلتا يديه يمين ـــ الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وماولوا "(٦) .

– وعن أبي هريرة – رضى الله عنه – قال : قال رسول الله (صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) " سبعة يظلهم الله تعالى في ظله يوم لا ظل إلا ظله إمام عادل ، وشاب نشأ في

(١) النساء: ١٣٥

(٢) الشورى:١٥

(٣) الأعراف :١٨١

(٤) النحل:٧٦ .

(٥) سنن النسائي الصغرى ، كتاب البيعة ، البيعة على القول بالعدل رقم الحديث (٤١٠٧) حديث مرفوع

(٦) صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهى عن إدخال المشقة عليهم رقم الحديث (١٨٢٧).

عبادة الله ...." ([١]) .

فمقام العدل في الإسلام عظيم ، وثوابه عند الله جزيل ، ويؤكد ذلك أقوال بعض الصحابة والعلماء منها قول عمرو بن العاص :" لا سلطان إلا بالرجال ، ولا رجال إلا بمال ، ولا مال إلا بعمارة ، ولا عمارة إلا بعدل " ([٢]).

وقال ابن حزم : " أفضل نعم الله على المرء أن يطبعه على العدل وحبه ، وعلى الحق وإيثاره"([٣]) فالقرآن الكريم والسنة النبوية – كما رأينا – يؤكدان على العدل وأهميته ؛ وذلك في تقرير واضح وصريح لإحقاق العدل وتطبيقه قال تعالى :" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ"([٤])

****

([١]) البخاري في كتاب : الأذان ، باب من جلس في المسجد ينتظر الجماعة (٦٦٠) ، (١٤٢٣) ومسلم في كتاب : الزكاة باب فضل إخفاء الزكاة (١٠٣١)

([٢]) العقد الفريد لابن عبد ربه ٣٣/١

([٣]) الأخلاق والسيرص١١٣حد رقم ٩٠

([٤]) المائدة :٨

المبحث الأول

مقتضيات العدل الإلهي والثواب والعقاب لدى المعتزلة

أولاً: مفهوم العدل: لقد اعتبرت المعتزلة أن قضية العدل الإلهي هي أهم وأخطر القضايا ، ولذا جعلوها أحد أهم أصولهم الخمسة التي لا يعرف المعتزلي إلا بمعرفتها ، وأطلق عليهم بسببها اسم " أهل التوحيد والعدل " ولقد جعل المعتزلة من أنفسهم مجاهدين في سبيل تنزيه الفعل الإلهي (١) عن طريق تناولهم لقضية العدل بشقيها الإلهي والإنساني ، دفاعاً عن حرية الإرادة الإنسانية ، وانطلاقاً من مبدأ المسئولية الخلقية ، التي أساسها الالتزام من جانب الإنسان والتكليف من جانب الله تعالى ، ثم الجزاء بالثواب أو

---

(١) والفعل عند المعتزلة هو: ما وجد من جهة من كان قادراً عليه (المغنى في أبواب العدل والتوحيد ٦/٥) .

وأحكام الفعل لديهم كما يذكرها القاضي عبدالجبار :

١ – ما لا صفة له زائدة على وجوده ، وهذا لا يوصف بقبح ، ولا حسن فلا يصح وقوعه في أفعال الله تعالى ؛ لأنه لابد من كون فعله حسناً (المغنى ٦/١٣) .

٢ – وماله صفة زائدة على وجوده ، وهذا النوع إما أن يقع ممن هو عالم به أو يقع مما لا يعلمه ، إذا كان الفعل قد وقع مما لا يعلمه فهذا لا حكم له ، ولا يدخل في أفعال الله تعالى ؛ لأن الله عالم لذاته (انظر المغنى ٦/١٣) .

أما إذا وقع مما هو عالم به: فإما أن يقع ولا إلجاء ولا إكراه ، فهذا لا حكم له وإن وصف بأنه حسن أو قبيح (انظر المحيط بالتكليف ص٢٣٢، ٢٣٣) وهذا النوع أيضاً لا يدخل في أفعال الله تعالى ؛ لأنه سبحانه يستحق المدح في أفعاله ، وتفارق حاله حال الملجأ (المغنى ٦/١٧) وإن وقع ممن هو عالم به ، ولا إلجاء ، ولا ضرورة ، فهذا النوع لا يخلو من أمرين :

إما أن لا يكون له علة وهو القبيح ، وهذا لا يقع في أفعال الله تعالى ؛لأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره (انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٣٠١) .

الثاني : أن يكون له فعله ؛ وهو الحسن ، ومن صنوفه التفضل فإنه يقع في فعل الله تعالى كابتداء الخلق والإحياء ..... والواجب وهذا لا يثبت في فعله تعالى ابتداء؛ وإنما يكون عند سبب يفعله ، وذلك كالتكليف الذى به يلتزم الإقدار واللطف والإثابة والتعويض (انظر: المغنى ٦/٤٣)

بالعقاب ([1]) .

كما ناقشوا قضية العدل من منطلق الحكمة الإلهية ، وأن لكل أفعال الله تعالى حكمة وسبباً ، تلك الحكمة التي بنوا عليها نظرياتهم في تنزيه الفعل الإلهي عن العبث ، والتي ترقى به عن مشابهة الفعل الإنساني ، كما تنأى عن ظلم العباد إلا بتمكين الله لهم ([2]) . وقد كان أبو الهذيل العلاف ([3]) شيخ معتزلة البصرة هو أول من عرض القضية بفرعيها.

ويعد هذا الأصل – مبدأ العدل الإلهي – جامعاً للأصول الثلاثة التالية من أصولهم الخمسة ([4]) وقد أوضح ذلك القاضي عبد الجبار عندما سئل عما يجب على المكلف معرفته من أصول الدين فقال :" إنها أربعة أشياء : التوحيد ، العدل ، والنبوات ، والشرائع ([5]) ولما سئل عن بقية الأصول الخمسة التي يعتقدها المعتزلة قال : كل ذلك يدخل في العدل ، لأننا إذا نزهناه عن الخلق والكذب والتعمية بطل قول المرجئة ، فإذا بينا جنس ما تعبد به ثبت ما نقوله في المنزلة بين المنزلتين وكذلك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" ([6])

وحينما يطلق المعتزلة على أكثر الأصول الخمسة أنها علوم العدل فإنهم يقصدون العلم بتنزيه الله – تعالى – عن كل قبيح على اختلافه ، وأن أفعاله لا تكون إلا حكمة

([1]) انظر: حرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة لدى القاضي عبد الجبار المغنى جـ ٣ "المخلوق" ص٣

([2]) انظر: المغنى للقاضي عبد الجبار – جـ ٦ص ١ .

([3]) هو رأس المعتزلة صاحب التصانيف ، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء الغزال ، وطال عمر أبي الهذيل وجاوز التسعين وتوفى (٢٢٧هـ) وقيل (٢٣٥هـ) (الحافظ الذهبي ، سير أعلام النبلاء جـ ١٠ص٢٢٧٤رقم١٧٣) .

([4]) المنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

([5]) مختصر أصول الدين للقاضي عبد الجبار يتضمن رسائل العدل والتوحيد تحقيق د/ محمد عمارة جـ ١ص١٩٧

([6]) المرجع السابق جـ ١ص ١٩٨

وصواباً ([١]) لذا عرفــه القاضي عبد الجبــار بأنه :"كل فعل حسن يفعله الفاعل ، ينتفع به غيره أو يضره" ([٢]) وبأنه :" كل فعل فعله لينتفع المفعــول به على وجه يحسن أو يضر به" ([٣])

وقد ارتبط مفهوم" العدل" لديهم بمفاهيم أخرى كثيرة من أهمها " الخير والشر" والتي آثر المعتزلة التعبير عنها بمصطلح " الحسن والقبح " فالله – تعالى – لعدله لا يفعل القبيح ولا يأمر به ، ويفعل الحسن ولا ينهى عنه . وكان سبيل تحقيق مبدأ "العدل" لديهم هو التكليف ، وقد اضطروا – أحياناً – إلى التجاوز في ألفاظهم عن ذات الله تعالى وأفعاله ، فاستخدموا لفظ الوجوب مع الله تعالى ([٤])

ومن الملاحظ أن العدل عند المعتزلة مستويان هما :

١ – العدل في الفعل الإنساني .

٢ – العدل في الفعل الإلهي

فالمستوى الأول يعنى علاقة الله – سبحانه – بالإنسان ، ويدرسون من خلاله تأثير الفعل الإلهي في الفعل الإنساني ، ومدى حرية الإرادة للإنسان العاقل ، والتي يتصرف من خلالها بناء على مبدأ المسئولية الأخلاقية .

أما المستوى الثاني : فيعنى بأفعال الله تعالى التي لا تخرج عن نطاق العدل والحكمة في تكليف العباد واللطف بهم فيما كلفهم ، والذى يستلزم إرسال الرسل لإرشادهم وهدايتهم ، ثم الثواب الذى يفرضه لهم مكافأة لهم عما تحملوا من مشاق في سبيل أداء

([١]) المغنى : للقاضي عبد الجبار ، جـ ٦ص٥١

([٢]) شرح الأصول الخمسة ص٣٠١

([٣]) القاضي عبدالجبار: المغنى جـ٦ص٤٨.

([٤]) وإن كان قصدهم ـــــ كما يدعون ـــــ هو نفى الجبر عن الله تعالى ، وإثبات عدله وحكمته سبحانه (انظر: المغنى للقاضي عبدالجبارجـ٦ص٤٩ـــ ٥١) .

ما كلفهم به ، ومراعاة الأصلح لهم في الدنيا والآخرة ، والأعواض التي يمنحها لهم مقابل ما يلاقون من آلام لا ذنب لهم فيها ([1])

ثانياً : معنى الوجوب والوعد والوعيد عند المعتزلة :

الواجب عند المعتزلة: لا مانع عند المعتزلة يمنع من إطلاق لفظ "الواجب" في حق الله تعالى طالما أن حقيقته ثابتة ، وطالما أن الله – تعالى – فاعل بالاختيار وقادر على الفعل ، فإذا لم يفعل – تعالى– الواجب استحق الذم كما يستحقه أحدنا إذا خان الأمانة، أو رفض أداء ما عليه من دين وهو قادر على أدائه .

يؤكد ذلك القاضي عبد الجبار إذ يقول :" قد صح أنه تعالى لو لم يثب الأنبياء والمؤمنين ، لكان حاله كحال أحدنا إذا لم يفعل ما يجب عليه من رد الوديعة " ([2]) .

– ويقرر المعتزلة أن الوجه الذى له يجب الواجب ، هو غير الوجه الذى له يحسن من الموجب ([3]) ويعنى – لديهم – أن الإيمان هو فعل الموجب ، والواجب هو فعل المكلف الذى ألزم به ، فإذا كان أحدهما منفصلاً عن الآخر لا يمتنع اختلاف حكمها، أي أن وجه الوجوب يعتبر متى علم القادر بأن الفعل واجب على الجملة أو التفصيل ، أما إذا لم يعلم ذلك سقط عنه حكم الوجوب . هذا في حق الواحد منا ، وهو بمنزلة الوجه الذى له يقبح الفعل ، في أن من علم ذلك الوجه علم قبح الفعل ، ومن لم يعلمه لم يعلم – أيضاً – أن الفعل قبيح .

ويوضح ذلك : أن القادر من الناس على رد الوديعة ، متى علم كون الفعل هو رد الوديعة عند المطالبة بها وسلامة الأحوال ، علم – أيضاً – وجوب ذلك عليه ، ومتى علم قيمة النعمة عليه ، علم وجوب الشكر عليها .

---

[1]) انظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية د/ محمود قاسم ص ١٦٠ .

([2]) انظر المغنى : جـ١٤ص١٣

([3]) المرجع السابق : جـ ١٤ص٢٩ .

وهذا المعنى السابق يصح عند المعتزلة في حق الله تعالى ، فالواجب لا يثبت في فعله ابتداء ، وإنما يكون عند سبب حسن يفعله ، وأفعاله – تعالى – لا تكون إلا حسنة ، كالتكليف فهو في الأصل غير واجب على الله تعالى ، لكنه – تعالى – إذا فعله ، أو إذا كلف عباده فكأنه أوجد السبب الذى لأجله يجب عليه التمكين منه والإقدار عليه ونحو ذلك من مقتضيات صحة التكليف ، وهذا ينطبق – أيضاً – على الخلق المبتدأ . فالذي يصدق على التكليف أو الخلق ، إذ هما في الأصل من قبيل التفضل وليس الوجوب ، يصدق – أيضاً – على حد زعمهم – على كل فعل يفعله على سبيل التفضل والإحسان ، ويكون الواجب مترتباً على ما تفضل بسببه وتحقيق ذلك ما ورد في المحيط بالتكليف :" وأما التفضل فقد فعله – تعالى – وهو كل ما ابتدأ به من الإحسان والإنعام ، والواجب يتبع ما قد تفضل به ، نحو الإثابة والتمكين واللطف والعوض ([1]) .

إذن : فالواجب لابد فيه من وجه معقول يجب لأجله ، ولا يجوز عند المعتزلة أن يكون الفعل واجباً لمجرد الأمر به من قبل الموجب ، أو لمجرد الدلالة عليه فقط ؛ لأن الدليل يكشف عن حال المدلول ، ولا يصيره واجباً ، وكذلك بالنسبة للأمر به ، فعلة وجوب الفعل غير الدليل على وجوبه ، وهذا الفصل بين الدليل والعلة صحيح في الفعل كما هو صحيح في الفاعل أيضاً ، كما يقول صاحب المغنى :".... ولذلك فصلنا بين الدليل والعلة في العالم ، فقلنا : إن الدليل على كونه عالماً غير العلة الموجبة لكونه عالما ، وجوزنا في الدليل أن يثبت ولا مدلول ، بأن يبقى ويخرج العالم عن هذه الصفة وأحلنا ذلك في العلة والمعلول . وقد بينا أن وجه الوجوب يجب أن يكون ما عند العلم به يعلم وجوب الفعل ([2]) فالمعتزلة ترى أن الواجب العقلي في الشاهد قد يجب من غير إيجاب موجب ، وإنما فقط بمجرد العلم بكون الفعل واجباً، بخلاف الواجبات الشرعية التي لابد

([1]) القاضي عبدالجبار ، ص ٢٤٣ .

([2]) القاضي عبدالجبار ، جـ١٤ ص ٢٢ .

فيها من التعريف الكامل من قبل الموجب أو المشرع ([1]) كذلك الأمر بالنسبة لله تعالى فالواجبات العقلية عليه لا تتعلق بإيجاب موجب ، وإنما أوجبها الله تعالى على نفسه بمقتضى علمه بالأسباب التي تفضل بها ابتداء.

فالثواب – مثلاً – يقال فيه إنه تفضل من باب التفضل بأسبابه ، أما حقيقة الأمر فهو واجب على الله تعالى كما يقول القاضي عبدالجبار : "لأن المعلوم من حاله ، أنه تعالى – لو لم يفعله لاستحق الذم ، كما يستحقه أحدنا إذا لم يفعل الإنصاف ، وإنما نقول في جميع ما يجب عليه إنه تفضل على هذا الحد ، لأنه متفضل بأسبابه" ([2])

– وحد الواجب عند المعتزلة " هوما يستحق به المدح إذا فعل ، ويستحق به الذم إذا ترك " ([3]) والعلم بذلك ضروري عندهم ، كالإنصاف ، وشكر النعم واعتقاد الفضل من المحسن وغير ذلك .

وهذا الحد عند المعتزلة يعرف عن طريق العقل والسمع معاً ، وليس العقل وحده حيث يقول عبدالجبار:" الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف حده ، لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوبه" ([4])

ولنا أن نتسأل : هل الواجب بهذا المفهوم عند المعتزلة ، يستلزم النقص في جانب الله تعالى : فالمعتزلة يستعملونه في جانب الله – تعالى – للدلالة على معنى خلقي ليس محل اعتراض ، فقد اخبر الله تعالى – في كتابه العزيز ما يدل على ذلك كقوله تعالى: "كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ" ([5]) وقوله تعالى: "وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ"([6]) ،

([1]) انظر: المغنى : للقاضي عبد الجبار ، جـ ١٤ ص ٣٠ .

([2]) المغنى ، جـ ١٤ص ١٥ .

([3]) المرجع السابق جـ ٦ ص ٤٣ ، انظر أيضاً شرح الأصول الخمسة ص٤٠

([4]) المرجع السابق جـ ٦ ص ٤٧ .

([5]) الأنعام (٥٤)

([6]) الروم (٤٧)

وكما أخبر النبي (صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) في الحديث الصحيح :" أن النبي (صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) قال لمعاذ بن جبل " أتدرى ما حق الله تعالى على عباده ؟ قلت الله ورسوله أعلم . قال حقه عليهم أن يعبدوه لا يشركوا به شيئاً أتدرى ما حق العباد على الله تعالى إذا فعلوا ذلك ؟ قلت : الله ورسوله أعلم .قال حقهم عليه أن لا يعذبهم "([1]) .

وكذلك ما ورد من قسمه – تعالى – في قوله: "فَوَرَبِّكَ لَنسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ"([2]) ونظير ذلك كثير في القرآن الكريم ([3]) وجميعها تتضمن معنى الوجوب من الله تعالى ، وهناك من يؤكد أن" الواجب" بهذا المعنى يكون مقبولاً وصحيحاً في جانب الله تعالى ، ولا يستلزم أي نقص ، بل هو كمال ، لأنه يتضمن معنى "الالتزام" من قبل الله تعالى بتحقيق ما وعد به أو ما قطعه على نفسه وليس إلزاماً من سلطة خارج ذاته سبحانه وتعالى ([4]) .

وهذا الواجب العقلي أو السمعي لا يحتم الفعل على الله تعالى ، كما قد يظن البعض ، فإن المعتزلة أجازوا أن يسقط الله تعالى – بعض حقه أو بعض ما أوجبه على نفسه ، كما يقول القاضي عبدالجبار:" مذهبنا أنه يحسن من الله تعالى أن يعفو عن العصاة

([1]) أخرجه البخاري في "كتاب التوحيد" "باب ما جاء في دعاء النبي أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى" حديث (٧٣٧٣)

([2]) الحجر(٩٢)

([3]) كقوله تعالى:" فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ"(آل عمران١٩٥) وقوله " فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ"(الأعراف : ٦) وقولة تعالى :" وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ" (إبراهيم :١٣)

([4]) راجع في ذلك :د/ محمد السيد الجليند : قضية الخير والشر ص ١٣٧

وأن لا يعاقبهم " ([١]) لأن العقاب هو حق الله تعالى على الخصوص ([٢]) .

فإذا ما قالت المعتزلة :إن العقل يوجب أشياء على الله تعالى ، فإنهم لا يعنون بذلك أن العقل يأمر أو يلزم بها ، وإنما المقصود :أن العقل يعلم بوجوبها ، من باب العلم بما يترتب على تركها من ضرر ([٣]) والله – تعالى – إنما يفعل على وفق ما علم ، وإلا الجهل المحال ([٤]) . وإن كنت أرى بأن ما تعذر به المعتزلة من كون " لفظ الواجب" ليس من قبيل الالزام في حق الله تعالى لا يعفيهم من استنكار استخدام لفظ الوجوب في حقه تعالى .

معنى الوعد الوعيد عند المعتزلة: وقد عرف الوعد – لديهم – "بأنه كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك"([٥]) .

أما الوعيد: فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل ، ولا فرق – أيضاً – أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك ([٦]) ولابد من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعاً ، لأنه إن نفعه في الحال أو ضره مع القول ، لم يكن واعداً ولا متوعداً

وقد ذهبوا إلى أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه

([١]) شرح الأصول الخمسة ص ٦٤٤

([٢]) المرجع السابق ص٦٤٥

([٣]) يراجع : الإمام الزركشي : البحر المحيط في أصول الفقه ١ : ١٣٥ ، ط ٢ سنة ١٤١٣هـــ دار الصفوة .

([٤]) يراجع : د/ سليمان دنيا : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين جـ ٢ ص ٥٤٦ ، ط : ١ سنة ١٩٥٨م – دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي" .

([٥]) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤ .

([٦]) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥

يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ؛ لأن الخلف في حق الله تعالى كذب ، والكذب قبيح ، والله – تعالى – لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه (١)

ثالثاً : مناط الثواب والعقاب لدى المعتزلة: إن فكرة الثواب والعقاب هي النتيجة الطبيعية للتكليف طبقاً لقواعد العدل الإلهي كما بناها المعتزلة .كما ترتبط فكرة الثواب والعقاب لديهم – أيضاً – بالمدح والذم ، بناء على مبدأ الوعد والوعيد ، وهو الأصل الثالث لديهم ، والذى يقتضى أن يثيب الله تعالى – المطيع ، ويعاقب العاصي ، ولا يجوز على الله – تعالى – مخالفة ذلك لقوله تعالى:" مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ"(٢) يؤكد ذلك ما جاء في شرح الأصول الخمسة من " أن قضية الثواب والعقاب تندرج تحت أصلين من أصول المعتزلة ، العدل والوعد والوعيد ، كون الثواب والعقاب مما وعد الله بهما ، والله لا يخلف وعده" (٣) .

وقد غلـــب على المعتزلة القول بأن حقيقة الثواب" لذات وسرور يقعان على جهة التعظيم والتبجيل من كل ألم وغم وحزن وأمان لا انقطـــاع فيهما ، يبلغان في الكثرة المبلغ الذى لا يساويهما التفضل وسائر النعـــم في الدنيا ، يفعلهما على جهة التعظيم والاستحقاق (٤) ، ومن شرطه عنـــد بعضهم أن يكون خالصاً من شوائب التكدير (٥) كما عرفوا العقاب بأنه " الألم الخالص عن كل لذة وسرور ، يستغرق البدن

---

(١) المرجع السابق ص١٣٦

(٢) ق : (٢٩)

(٣) القاضي عبدالجبارص٦٠٩

(٤) المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ص٢٥٧، انظر أيضاً : شرح الأصول الخمسة ص٨٥

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار في المغنى جـــ ١ ص ٥٢٣ ، تحقيق : محمد على النجار – القاهرة – مطبعة عيسى .

ويدوم ولا يفطر عنهم ، ولا يلحقهم موت وانقطاع ..... يفعله على جهة الإهانة والاستخفاف بالمستحق له " (١)

وبنوا على هذه التعريفات أموراً عديدة وهى :

١ - أن الثواب لا ينال إلا بالتكليف الشاق ، وإنه لا يحسن أن يكون بالتفضيل وفى ذلك قال صاحب الأصول الخمسة:" فاعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلابد أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله ، بل لا يكفى هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به ، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله "(٢) ولهذا لم يسموا ما يعطيه الله – تعالى – للأطفال ثواباً بل سموه عوضاً ، بناء على قولهم إن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح يقول القاضي عبدالجبار:" لأن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح والله تعالى – لا يفعل القبيح ، وإنما يتفضل الله عليه كما تفضل على الأطفال والمجانين ... وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلابد من أن يميز حاله من حال الولدان المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين "(٣)

٢ - كما ذهبوا إلى أن حقيقة الثواب والعقاب الخالصين من كل شائبة ينبغي أن لا يتداخل مع التكاليف ، وبهذا ينبغي ألا يحصلا في الدنيا لتعذر حصول شرطهما وهى الخلوص من التكدير والشائبة ؛ ولهذا قال القاضي عبدالجبار:" لأنه لابد من أن تبين حال الثواب من أحوال التكليف " (٤) .

---

(١) المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، ص ٢٥٨ .

(٢) القاضي عبدالجبارص٦١٤ .

(٣) الأصول الخمسة ص ٦٢٤، والمغنى جـ ١٣ ص ٤٤٩ .

(٤) المغنى جـ ١١ص٥٢٣ انظرأيضاً : شرح الأصول الخمسة ص٨٥(وإن هذا لا يعنى إجماعهم على هذا الأمر، بل وقع بينهم خلاف فى وقت استحقاق الثواب ، حيث ذهب البعض بأن الثواب والعقاب يقعان فى الدنيا والآخره ، ومنهم القائل فى الآخره ، وأن ما يصيب العبد فى دنياه من نعم أو ألم لا يسمى ثواباً ولا عقاباً ، لأن الدنيا دارابتلاء ، انظر:المغنى جـ١٤ص٣٠٥،انظرأيضاً شرح =

وجه وجوب الثواب والعقاب عند المعتزلة :

أولاً : الثواب . على الرغم من اتفاق المعتزلة – بصريين وبغداديين – على وجوب الثواب الذى يأتي عقب إلزام المكلف وتعريضه لمشاق التكليف ، إلا أنه وقع الخلاف بين الطائفتين حول علة ذلك الوجوب .

فذهب البصريون من المعتزلة إلى القول : بأن العبد ينال الثواب والعقاب على طريق الاستحقاق ، بمعنى أنه لو لم يثب المطيع لكان فى حكم الظالم له ، وعلة هذا الوجوب مشقة التكليف ، فلو أخل بإعطاء الثواب للمكلف ثبت في حقه الظلم والجور([1]) .

وقد استند معتزلة البصرة على وجوب إثابة المطيع على الله – تعالى لسببين :

الأول: أن هذا الثواب حق للعبد في مقابلة ما قام به من عمل ، فعدم استحقاق الثواب قبيح فلا يجب فعله.

الثاني : أن التكليف لا يخلو إما أن يكون ليس لغرض فإن كان كذلك فيكون عبثاً وقبيحاً خصوصاً بالنسبة إلى الله تعالى ، وإما يكون لغرض ، وفى هذه الحالة إما أن يعود إلى الله وهو منزه عن ذلك ، أو يعود إلى العبد ، فإن عاد إليه في الدنيا فيكون مشقة بلا فائدة ، وإما في الآخرة بإضراره وهو باطل وقبيح من الله الجواد الكريم ، وأما نفعه وهو المراد وإيصال ذلك النفع واجب ، لئلا يلزم نقص الغرض ([2])

ويستند معتزلة البصرة إلى القرآن الكريم ليؤكدوا مقابلة الثواب للأعمال يقول صاحب تفسير الكشاف في تفسيره لقوله تعالى:" وَنُودُوا أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا

المقاصد جـ٢ص٢٢٨، والإرشاد ص٣٨٤).

([1]) انظر:المغنى جـ١٤ص٢٦٨

([2]) انظر:المختصرفى أصول الدين ص٢٦٢، والمغنى جـ ١٤ص٦٥ ، وشرح الأصول الخمسة ص٧٠٠

كُنتُمْ تَعْمَلُونَ "([١]) أي بسبب الأعمال لا بالتفضل كما تقوله المبطلة ([٢]) وإذا كان الثواب في مقابل الأعمال المأمور بها ، فإن أخل الله – تعالى – به صارت تلك الأوامر عبثاً لا فائدة منها ، فضلاً عن الظلم الذى يلحق المكلفين نتيجة عدم استيفائهم لذلك المقابل الذى هو حق خالص لهم ([٣])

أما الطائفة الأخرى من المعتزلة وهم البغداديون ، فقد ذهبوا إلى أن الأوامر والتكليفات الشرعية ليست وجهاً لوجوب واستحقاق الثواب مهما كانت شاقة على النفس ، وإنما الذى يوجبها هو – فقط – كون الله متصفاً بالجود والفضل ([٤]) .

([١]) الأعراف (٤٣)

([٢]) الزمخشرى جـ٢ص٧٨: ٧٩ ، والمغنى جـ ١٤ص١٥،وانظرأيضاً : المخالفين لهم من أهل السنة فى الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال جـ ٢ص٧٨(ويجيب الإمام الرازى على شبهة المعتزلة بقوله : إن الباء تدل على العلية ، وذلك يدل على أن العمل يوجب هذا الجزاء عند المعتزلة ، بأنه علة للجزاء لكن بسبب أن الشرع جعله علة له لا لأجل أنه لذاته موجب لذلك الجزاء ، والدليل عليه أن نعم الله على العبد لا نهاية لها ، فإذا آتى العبد بشىء من الطاعات وقعت هذه الطاعات فى مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع أن يصيرموجبة للثواب المتأخر(الرازى ، التفسيرالكبيرجـ ١٤ص٨٢انظرأيضاً : الألوسى فى روح المعانى جـ ٢٥ص١٠١، كما ذكركثيرمن العلماء أن معنى الباء ليس للمقابلة ، وأن الجمع بين قوله تعالى :" ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون " وقول الرسول (صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) " لن يدخل أحد الجنة بعمله أن المنفى هودخول الجنة مقابلة بالأعمال ، وأن الأعمال ثمن لها قال الإمام النووى بل المعنى أن دخول الجنة بسبب الأعمال ثم التوفيق للأعمال والهداية للإخلاص فيها وقبولها برحمة الله وفضله ، فيصبح أنه لم يدخل الجنة بمجرد العمل وهومراد الأحاديث ويصح أنه دخلها بالأعمال أى بسببها وهى من الرحمة (شرح صحيح مسلم جـ١٧ص١٦٠)

([٣]) انظر: شرح الأصول الخمسة ص٦١٤، ٦١٥(وهذا لا يعنى أن الطاعات التى لا مشقة فى أدائها ، والتى قد تشتهيها النفس كملاطفة الزوجة ونحوذلك، يكون الثواب عليها غيرواجب ، بل يكفى فى نظرهؤلاء البصريين أن يوطن المرء نفسه على أن يقتصرعلى ذلك الحلال ، وألا يتجاوزه إلى ما هوحرام (شرح الأصول الخمسة ص٦١٧)

([٤]) انظر: شرح الأصول الخمسة ص٦٤٤: ٦٤٥

ويشرح البغداديون قولهم من هذا المنطلق " بأن هذه الأفعال ليست طريقاً لاستحقاق الثواب ، فإن تكليف الله – تعالى – لنا بها إنما كان لما له علينا من النعم العظيمة ، وذلك معلوم في الشاهد ، فإن من أخذ غيره من قارعة الطريق فرباه وأحسن في ذلك بضروب شتى من النعيم فإن له بإزاء ما له عليه من النعم أن يكلفه القيام بأفعال ، ولا يجب أن يعزم في مقابل ذلك شيئاً آخر " ([1]) .

وحاصل موقف البغداديين ، يتلخص – كما سبق – في أن تنفيذ الأوامر التكليفية ، إنما وجب على المكلف لا لأجل الثواب المترتب عليها ، بل لأجل النعم التي تفضل الله تعالى بها عليه. أما أوامر الشرع ونواهيه فإن امتثلها المكلف على أكمل وجه ، فقد أدى شكر بعض نعم الله تعالى عليه ، وإن تنكر لها أو قصر في بعضها ، فقد جحد فضل الله تعالى عليه ، أما الثواب ذاته فهو تفضل من الله تعالى ، وإن منعه لم يكن مانعاً لحق وجب ، وإن كان الأصلح في الحكمة أن يفعله ، لأنه تعالى جواد كريم يفعل الأصلح لعباده ([2]) وقد رفض البصريون ذلك ، على اعتبار أن التكاليف الإلهية أمور مختلفة لا تقاس في الشاهد بمثل ذلك المثال الذى استشهد به البغداديون ([3])

([1]) شرح الأصول الخمسة ص٦١٧، ٦١٨

([2]) انظر: المغنى جـ ١٤ص٩٣: ١٦٩

([3]) وان كان البصريون قد فندوا قولهم بأن ما ذهبوا إليه هوقياس مع الفارق إذ ما كلفنا الله به ليس على وصف ما يكلف به أحدنا غيره (المصدرالسابق ص٦١٨)" كما يرونهم متناقضين وذلك من قولهم إن هذا يجب من حيث الجود ، وبينهما فارق واضح فالوجوب مالا يجوزلفاعله عدم فعله ، والجود للفاعل أن يفعله أو يتركه، فكان هذا بمنزلة أن يقال يجب أن يفعل ولا يجب أن يفعل وذلك محال (شرح الأصول الخمسة ص٦١٩) ومن الملاحظ هنا أن البصريين يمثلهم القاضى عبدالجبار ـــ قد تخلوفى هذه القضية عن أحد أدلتهم المهمة فى إثبات الوجوب العقلى على الله تعالى ، وإثبات كثيرمن القضايا فى مسائل العقيدة ، فى الوقت الذى تمسك به البغداديون وهودليل قياس الغائب على الشاهد "مما يبين أن المسألة لم تحسم بشكل قاطع فى الوسط المعتزلى كله ، لأن دليل القياس لوكان باطلاً فى هذه القضية ، لصح أن يكون كذلك فى قضايا أخرى ، كما أنه من =

ثانياً : وجه وجوب العقاب: ذهب المعتزلة إلى أن استحقاق العقاب – أيضاً – مما يدل عليه العقل والسمع معاً ، فالعقل يستدل عليه بدلالتين :

إحداهما :إذا كان الشرع قد أمرنا بفعل الواجبات واجتناب المقبحات ، وعرفنا تلك الواجبات على الجملة والتفصيل ، فلابد من أن يكون لهذا التعريف وجه ما ، بحيث إذا أقدم أحدنا على خلافه استحق من جهة فعله ضرراً عظيماً ، ولا يكتفى معه بمجرد الذم فقط ؛ لأن الذم إذا لم يقترن بضرر كان مسلوب الفائدة .

الأخرى ما عبر عنها أبو هاشم الجبائي ([1]) بقوله :" إن القديم – تعالى – خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن ، فلابد من أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يزجرها عن الإقدام على المقبحات ، ويرغبنا فى الإتيان بالواجبات ، وإلا كان المكلف مغرى بالقبيح ، والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى "([2])

أما الدلالة السمعية على وجوبه : فقد استدلوا ببعض الآيات توجب الوعد كقوله تعالى :" لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"([3]) وما توعد به المسيء كما في قوله تعالى : " بَلَى مَنْ كَسَبَ

الملاحظ – أيضاً – أن القاضى عبدالجبارقد نظرإلى الأمرمن منظورالعدل البشرى ، فى حين نظرإليه البغداديون من منظورالعدل الإلهى الذى يعنى التفضل والجود ، وفى الحقيقة الرأيان متكاملان وليسا متناقضين ، فالله – تعالى – كلف العباد ووعدهم بالثواب ، والعدل يقتضى أن يكون الثواب بقدر يساوى الطاعة ، ولكن الله – تعالى – لا يعامل بالعدل ولكن بما فوقه فيعطى بالحسنة عشرأمثالها (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" (الأنعام: ١٦٠) فإذا كان الثواب تحقيقا لوعد ولعدل الله فزيادة الثواب هى من فضله تعالى وجوده

([1]) الجبائى :هوأبوهاشم عبدالسلام ابن الأستاذ أبى على محمد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائى المعتزلى ، من كبارالأذكياء ، أخذ عن والده ، وله كتاب الجامع الكبيروكتاب العرض ، وكتاب " المسائل العسكرية " توفى سنة ٣٢١هـ (سيرأعلام النبلاء ، الطبقة الثامنة عشرجـ ١٥ص٦٤

([2]) شرح الأصول الخمسة ص٦٢٠

([3]) يونس :٢٦

سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُون"[١] وقوله تعالى:" إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ"[٢]

وقد عبر عن هذه الأدلة القاضي عبدالجبار بقوله :" إن الله تعالى وعد المطعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلولم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد – ونحن قد ذكرنا أن الدلالة العقلية في هذا الباب كالدلالة السمعية في إمكان الاعتماد عليها " [٣] .

ويشترط المعتزلة ثلاثة شروط لاستحقاق العقاب ، شرطا في الفعل وشرطين في الفاعل . أما الفعل فينبغي أن يكون قبيحاً ، وما يرجع إلى الفاعل فهو أن يعلم قبحه أو يتمكن من العلم بذلك ، وأن يكون ممن يصح أن يثاب ويعاقب ، أو ممن يفعل ما يفعله لشهوة أو شبهة [٤] .

الوجوه التي تسقط الثواب والعقاب عند المعتزلة : لم يقع خلاف بين علماء المعتزلة – بصريين وبغداديين حول الوجوه التي تسقط "الثواب" بل اتفقوا على وجهين وهما : الندم على فعل الطاعة ، واقتراف المكلف لمعصية أعظم من الطاعة التي فعلها يؤكد ذلك القاضي عبد الجبار إذ يقول بعد ذكره لهذين الوجهين :" هذا هو الكلام فيما يسقط به الثواب المستحق ، ولا ثالث لهذين الوجهين ، إذ لا يسقط الثواب بإسقاط الله تعالى البتة" [٥] .

أما مسألة إسقاط العقاب ، أو العفو عن العاصي والتفضل عليه بغفران ذنوبه، فقد اختلفوا فيها على النحو التالي : مذهب البغداديين القول بأن العفو غير جائز عقلاً

---

(١) البقرة :٨١

(٢) الزخرف : ٧٤

(٣) شرح الأصول الخمسة ص٦٢١

(٤) المرجع السابق ص٦١٣

(٥) المرجع السابق ص٦٤٣

وسمعاً على الله تعالى ، ويجب أن يعاقب كل مصر على معصيته إلى الأبد . فقد أعطوا العقاب درجة أعظم في الوجوب من الثواب، حيث لم يوجبوه إلا من حيث الجود الإلهي فقط ([1]) .

يؤكد ذلك قول القاضي عبد الجبار حاكياً عنهم إذ يقول :" اعلم أن البغدادية من أصحابنا أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة ، وقالت : لا يجوز أن يعفو عنهم ، فصار العقاب عندهم أعلى حالاً من الوجوب في الثواب ، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود ....." ([2]) .

ومما الجأهم إلى هذا القول أمور عدة منها :

١ - تمسكهم بالآيات الواردة في تحقيق العقاب يوم الجزاء ، فلو لم - يجب العقاب - على حد زعمهم- لزم الخلف والكذب في وعيده ، ويتنزه الله عن ذلك ([3]) .

٢ - أنه لو لم يجب الثواب والعقاب ؛ لأفضى ذلك إلى التوانى في الطاعات والاجتراء على المعاصي ، كما يؤدى - أيضاً - إلى التسوية بين المطيع والعاصي وقبح ذلك ظاهر ([4])

أما البصريون: فقد ذهبوا إلى جواز العفو عن العاصين، وإسقاط عقوبتهم عقلاً وامتناعه سمعاً ([5]) وهذا ما تلاقوا فيه مع معتزلة أهل بغداد . وإن كان الجميع اشترط توافر أمور من العبد قبل الموت ليتحقق له العفو هي :

([1]) انظر المغنى جـ ١٤ص١٠٥

([2]) شرح الأصول الخمسة ص ٦٤٤

([3]) انظر: شرح المقاصد جـ ٢ص٢٢٦: ٢٣٦

([4]) انظر: المصدرالسابق نفس الصفحة

([5]) انظر: المختصرفى أصول الدين ص٢٦٢(وقد وجه القاضى عبدالجبارعدة انتقادات لهم ، ورد على شبههم التى آثاروها حول هذه القضية .انظرشرح الأصول الخمسة ص٦٤٥ـــــ ٦٨٧)

أ – إذا ندم العبد على ما اقترفه من معصيه .

ب – أو يتقدم بطاعة تكون أعظم مما اقترف من معاصي ([١]) .

وخلاصة القول إن المعتزلة إزاء قضية العفو عن أصحاب المعاصي انقسموا إلى فريقين أحدهما يمثله جميع البصريين وبعض البغداديين ، ذهب إلى جواز العفو عقلاً وامتناعه سمعاً والآخر بقية معتزلة بغداد ذهبوا إلى منعه عقلاً وسمعاً ([٢]) .

تعقيب : وإن كان ما ذهب إليه المعتزلة من جواز الاختلاف في حكم أصل العفو لا يتفق مع منهجهم العقلاني ، حيث لا يسمح لهم هذا المنهج من تقديم النقل على العقل في الدلالة ، بل دلالة العقل لديهم مقدمة على الاطلاق . وهذا ما نرى خلافه تماماً في معالجتهم لهذا الأمر، حيث نجد القاضي عبدالجبار يذهب إلى القول بأن من حق الله تعالى أن يسقط استحقاقه بالعقاب إن كان في ذلك حكمة([٣]) والحق لو ردت هذه القضية إلى القرآن الكريم لوجدناها واضحة في المعالجة كما في قوله تعالى : "وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ" ([٤]) . وبهذا قال المحققون من أهل السنة " فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بأنه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل ([٥]) .

([١]) انظر: المغنى جـ ١٤ص٣٤٤: ٣٤٩

([٢]) ومن الملاحظ أن المنع السمعى قد تمسك به جميع المعتزلة ، حتى لايقع الخلف فى الوعيد ، أو الكذب فى الإخبارأو التعمية والتورية على العباد (شرح المقاصد جـ٣ص٣٧٥)

([٣]) انظر:شرح الأصول الخمسة ص٦٤٥

([٤]) المائدة :١٨

([٥]) شرح المقاصد جـ ٢ص٢٢٨: ٢٢٩

الإحباط والتكفير لدى المعتزلة : ويتعلق بمسألة الثواب والعقاب ما يسمى (الإحباط والتكفير) حيث لا تتساوى لديهم الطاعات والمعاصي ، بل لابد أن تزيد إحداهما عن الأخرى ، وفى هذه الحالة يسقط الأقل بالأكثر. وذلك يعنى أنه إذا كان المكلف يستحق من الثواب قدراً أكثر مما يستحق من العقاب فإن القدر القليل من العقاب يسقط بالقدر الكثير من الثواب ([1]) واستدلوا بقولهم هذا بأن الثواب والعقاب دائما الاستحقاق فلا يعقل أن يستحق العبد – على الدوام – الثواب والعقاب معاً ، فيثاب ويعاقب دفعة واحدة .

وإتماماً للفائدة احرر قول المعتزلة بالإحباط ([2]) والموازنة ([3]) وحاصله : أن العبد إذا آمن ، ثم خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، واستمر على فعل الطاعات وارتكاب المحرمات إلى أن مات ، فإن المشهور من مذهب المعتزلة أنه من أهل الخلود في النار إذا مات قبل التوبة ، لأن من جملة ما تميل إليه نفوسهم أن السيئات يذهبن الحسنات ، بل الاعتقاد السائد عند جمهورهم أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الطاعات ([4]) .

والحق أن من بين المعتزلة من تنبه لذلك الأمر، ورفض ما ذهب إليه الجمهور من

([1]) انظر: شرح الأصول الخمسة ص٦٢٤(لذا رفضوا قول بعض المتصوفة بأن هناك منزلة بين الجنة والنارتسمى الأعراف (الأعراف :٤٨)

([2]) معنى لفظ الإحباط : ذهاب الشيء وعدم عودته مرة ثانية كما كان وهى من حبط حبطاً وحبوطا أى عمل عملاً ثم أفسده بيده ، أو أحبطه الله ـــــ تعالى ـــ وأبطل ثوابه ، كما فى قوله "وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ "(البقرة :٢١٧) وأصل الكلمة من قولهم حبط دم القتيل إذا هدر، وحبطت البئرحبطاً ، إذا ذهب ماؤها (لسان العرب جـ ٣ ص (٢٠، ٢٥) مادة (حبط)

([3]) والموازنة: بمعنى المحاذاة بين الشيئين ، فيقال : وازنت بين أمرين موازنة ووزانا، وهذا الشيء يوازن هذا ، إذا كان على زنته أوكان محاذيه (السابق ١٥: ٢٩) مادة (وزن) وهذا المعنى هوالذى استعمله المعتزلة فى قضية الثواب والعقاب.

([4]) انظر: شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى جـ ٣ ص٣٨٨

أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الطاعات ، وحاول إثبات ما عرف عند بعضهم "بالموازنة" وصورته كما يقول القاضي عبدالجبار: هو أن يأتي المكلف – مثلاً – بطاعة استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب ، وبمعصية استحق عليها عشرين جزءاً من العقاب ، فعندئذ لا يحسن من الله – تعالى – أن يفعل به من العقاب إلا بمقدار عشرة أجزاء فقط ، أما العشرة الأخرى فإنها تسقط بالثواب الذى قد استحقه على ما أتى به من الطاعات ([1]) .

وهذا التعديل هو الذى أدخله "أبو هاشم الجبائي" على مذهب المعتزلة فى الإحباط مخالفاَ بذلك مذهب أبيه "أبى على الجبائي" الذى كان يرى سقوط الأقل من الثواب أو العقاب ، دون الأكثر. بمعنى أن ذلك المكلف يحسن من الله – تعالى – أن يفعل به في كل وقت عشرين جزءاً من العقاب ، وتصير العشرة أجزاء من الثواب ساقطة ولا تأثير لها بعد ما زاد عقابه عليها .وقد وصف القاضي عبدالجبار، مذهب أبى هاشم في هذه المسألة بأنه الصحيح واللائق بالله تعالى دون مذهب "أبى على"([2]) لقوله تعالى:" "فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ" ([3])

– ولقد دفعت قضية صاحب العقاب الأكثر والطاعة الأقل المعتزلة إلى البحث في الكبائر والصغائر ، بسبب قولهم بأن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعته

وقد ذهب المعتزلة إلى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً وإنما هو في منزلة بين المنزلتين بين الإيمان والكفر، وأسموه فاسقاً، وحكموا عليه بالخلود في النار لا يخرج منها ، لأن الفاسق يستحق العقاب على طريق الدوام بحيث لا ينفعه ثواب إيمانه

([1]) شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٨، ٦٢٩

([2]) انظرفى ذلك : شرح الأصول الخمسة ص٦٢٩: ٦٣٢

([3]) الزلزلة :٧، ٨

بالله ورسوله بعد ارتكابه الكبيرة إلا إذا تاب([1])

واستدلوا على ذلك بآيات تدل على تخليد العاصي في النار كقوله تعالى:" وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ "([2])

ومن الناحية العقلية استدلوا بأن العاصي لا يجوز أن يدخل الجنة لأنه غير مستحق ، وإثابة غير المستحق قبيحة ، والله تعالى لا يفعل القبيح ([3]) وإتماماً للفائدة فيما يتعلق بهذا الأمر أن العبرة – لدى المعتزلة – بكم الطاعات أو السيئات ، والحق أن العبرة بمقدار الثواب على الطاعة ، فربما فعل الإنسان كبيرة واحدة غلب وزرها على كل طاعاته . ومن ثم فقد أشار الرسول (صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) إلى أن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب ، أوقال العشب ([4]) .

([1]) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦٤٩: ٦٦٦(ولعل نظرة المعتزلة لمرتكب الكبيرة ، تبدو متشائمة إلى حد كبير، لأن دائرة العفو الإلهى كما تشمل أصحاب الصغائر،فليس هناك ما يمنع من شمولها أيضا لأصحاب الكبائرالذين ماتوا على التوحيد فالله تعالى يقول :" إن الله لا يغفرأن يشرك به ويغفرما دون ذلك لمن يشاء"(النساء :٤٨) فهذه الأية الكريمة يقضى ظاهرها بأن الله تعالى لا يغفرالشرك أبداً ، ويغفرما دونه تفضلاً ، وهذا التفضل من الجائزأن ينال أصحاب الكبائركما ينال أصحاب الصغائر، والحق أن التشدد فى تناول آيات الوعيد ـــــ دون آيات الوعد ـــــ قد جعلهم يصرون على موقفهم ذلك (انظر:شرح الأصول الخمسة ص٦٧٨)

([2]) النساء(١٤)

([3]) شرح الأصول الخمسة ص٦٦٦

([4]) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب: في الحسد (٦٩٣/٢برقم: ٤٩٠٣)

موقف المعتزلة من مسألة ثواب الأطفال ومن لم تبلغهم الدعوة: إذا كان معلوماً أن الإنسان عند المعتزلة مكلف بمقتضى العقل ، فلا ريب في أن يكون حكمهم على الطفل والمجنون وكل من لم يكتمل عقله بأنه غير مكلف بحال ، لأن من سقط عنه أحد أهم شروط التكليف ، فقد قبح تكليفه ، لأنه عندئذ يكون بمنزلة التكليف بما لا يطاق([1]) وبالتالي يسقط عنه الحساب والعقاب ، ويستوى في ذلك أطفال المسلمين والمشركين ، كما يقول القاضي عبد الجبار "فأما من لاعقل له البتة ، أولم يتوجه إليه خطاب كالأطفال والبهائم ، فإنه تعالى لو عذبهم لكان ظالماً ، وأطفال المشركين كأطفال المسلمين في أنهم لا ذنب لهم ، والله – عز وجل – منزه عن تعذيبهم "([2])

فالمعتزلة لا ينظرون إلى العقل على أنه لطف إلهي فقط ، بل باعتباره أوجب الألطاف التي لا يماري فيها أحد ، فلا شك أن نقصان عقل الصبى أو المجنون يقدح في صحة تكليفه ، لعدم استطاعته التمييز بين الحسن والقبيح ([3]) وعلى ذلك ، فلو جاز أن يعذب الله – تعالى – الطفل والمجنون والبهيمة في الآخـــرة ، لجاز – أيضاً – أن يعذب من لم تصله الدعوة ، أو من لم يسمع بنبي قط ، وهذا مخالف لقوله تعالى:" وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا " ([4])

– كما استندوا بأنه إذا كان لا يجوز في الشاهد أن يؤدب أحدنا طفله من غير جرم، أو أن يذمه ويوبخه من غير إساءة ، فكيف يجوز مثل ذلك في الغائب والله تعالى أعدل العادلين ولا يظلم مثقال ذرة ؟!

– هذا ولا يجوز – عند المعتزلة – أيضاً أن يعذب أحد بذنب غيره لقبح ذلك في

([1]) انظر: المغنى جـ ١٢ص٢٣٧

([2]) مختصرأصول الدين ص٢٥١ (ضمن رسائل العدل والتوحيد)

([3]) انظر: المغنى جـ ١٢ ص٢٩٧

([4]) الإسراء (١٥)

العقل ، ومنافاته لما ورد بالسمع نحو قوله تعالى:" وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى"([١]) ولا يجوز أن يعذب طفلاً بذنب أبيه حتى وإن كان أبوه مشركاً يقول القاضي عبدالجبار: " لو جاز أن يؤخذ بذنب أبيه لجاز أن يؤخذ بذنب أخيه وعمه وجاره ، ولجاز أن يحد في الدنيا إذا قذف أبوه ، ويقطع إذا سرق"([٢])

وإذا كان المعتزلة قد حكموا بالكفر على كل من خالف في "التوحيد " فقد حكموا بالكفر – أيضاً – على كل من خالف في باب (العدل) وأضاف إلى الله – تعالى – القبائح من الظلم والكذب والخلف في الوعد والإخلال بالواجب ، وجعلوا من يقول بتعذيب المشركين بذنوب آبائهم ، داخلاً في ذلك الحكم ([٣]) أما بالنسبة "للثواب" فإن الطفل والمجنون ومن في حكمهما لا يثاب على أفعاله في الدنيا ولو كانت حسنة ؛ لكونه غير مكلف ، والثواب كالعقاب لا يكون إلا على سبيل الاستحقاق الذى يأتي عقب التكليف ، لكن يفعل الله – تعالى – به من النعيم في الآخرة ما يعوضه عما فاته من النفع في الدنيا ، وعن كل ما أصابه فيها من آلام ومصائب والعوض منفعة كالثواب ، لكنه يفترق عنه بكونه مستحقاً لا على طريق التعظيم والإجلال ، لأن المستحق له قد يكون طفلاً أو كافراً أو حيواناً ، أما مستحق الثواب في الآخرة فلا يكون إلا مؤمناً عاقلاً بالغاً عالما بما تشتمل عليه الأوامر التكليفية من مشاق ([٤]) .

([١]) الإسراء (١٥)

([٢]) مختصر أصول الدين ص٢٥١

([٣]) راجع : شرح الأصول الخمسة ص١٢٥

([٤]) انظر: المغنى جـ ١١ص٨١، ٨٢ ، ١٢٧، ١٢٨(وهذه الفكرة قد نبعت عند المعتزلة من كون الإنسان لم يخلق إلا لإرادة النفع ، وهذا النفع إما أن يكون تفضلاً من الله عليه ، وإما أن يكون مستحقاً ، وهذا المستحق على ضربين : أحدهما على سبيل المدح وهوالثواب والثانى على سبيل المقابلة والمبادلة كما بالشاهد وهوالعوض الذى لا يستحقه صاحبه إلا بفعل غيره به)

مقتضيات العدل الإلهي لدى المعتزلة:

الصلاح والأصلح لدى المعتزلة: العدل لدى المعتزلة يعنى موافقة أفعال الله تعالى لما يقتضيه العقل من المصلحة والحكمة والحسن ، وعدم صدور القبيح أو الشر عنه تعالى ([1]) فأفعال الله – تعالى – عندهم معللة بعلة ، ولا تصدر إلا عن غرض وحكمة ، بناء على مبدأ العدل الإلهي ، فالحكيم – عندهم – من كانت أفعاله معللة بغرض هو المنفعة ، ولما كان النفع لا يجوز عليه تعالى لغناه ، تعين أنه يفعل لنفع غيره ، ولا يخلو فعل من أفعاله من صلاح ([2]) .

ومن ثم فإنهم يتناولون العدل الإلهي من خلال تأثير الفعل الإلهي على الفعل الإنساني ، وكانت فكرة الصلاح هي إحدى الطرق التي استخدمها المعتزلة لإثبات عدله تعالى وعنايته بالمخلوق المكلف ، فالصلاح عندهم هو المنفعة العائدة على العباد ([3]) والصلاح ضد الفساد ، وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحاً .

واصطلاحاً: هو الفعل المتوجه إلى الخير من أقوام العالم أما الأصلح : فيعنى وجود صلاحين وخيرين أحدهما أقرب إلى الخير المطلق هو الأصلح يقول القاضي عبدالجبار " إذا كان هناك صلاحان وخيران وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح ([4])

وبإمعان النظر في نظرية الصلاح والأصلح – بهذا المفهوم – يمكن ملاحظة أن المعتزلة لم ينطلقوا فيها من محض العقل فقط ، وإنما من النقل – أيضاً – فالقرآن الكريم يقص علينا كيف أن قتل الغلام ، وكذا خرق السفينة وإقامة الجدار على يد الخضر – عليه السلام – فكان أصلح لوالديه المؤمنين من إبقائه على قيد الحياة ، كما يذكر

([1]) انظر: حسن الشافعى ، الآمدى وآراؤة الكلامية ص٤٣٣ دارالسلام مصرط أولى ١٩٩٨م

([2]) انظر:الشهرستانى ، نهاية الأقدام ص٣٩٧

([3]) انظر:القاضى عبدالجبار:المغنى جـ١٤ص٣٤

([4]) فرق وطبقات المعتزلة ص١٤٤(وعلى هذا فالصلاح والنفع عبارتان بمعنى واحد).

القرآن الكريم علة هذا على لسان العبد الصالح" وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ، فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا "([1])

فالنقل – إذن – كان نقطة انطلاق للمعتزلة – بجانب العقل – في عقيدة الأصلح لديهم وقد عرفت نظرية الصلاح والأصلح في بيئة المعتزلة على يد إبراهيم بن سيار النظام ([2]) والصلاح بهذا المعنى عند المعتزلة واجب على الله – تعالى – من منطلق عدله تعالى وحكمته ؛ ولذا فلا خلاف بين المعتزلة في وجوب الصلاح عليه تعالى ، فرعاية الصلاح في فعله واجبة نفياً للعبث في الحكم ([3]) .

وعلى الرغم من اتفاق المعتزلة على وجوب الصلاح من الله تعالى ، فإن نقطة الخلاف بينهم هي وجوب الصلاح على الله في الدنيا حيث ذهب "البغداديون" إلى أنه يجب الصلاح في أمور الدين فقط ، ولا يجب ذلك في أمور الدنيا ؛ لأن الله – تعالى – لا يجب عليه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء لاستحالة ذلك، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم ([4]) .

([1]) الكهف ٨٠، ٨١ .

([2]) د/ محمد عبد الهادي أبو ريده "إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية" ص٦ ويراجع الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد جـ٦ص٩٧

([3]) انظر: سيف الدين الآمدى ، غاية المرام في علم الكلام ص٢٢٤تحقيق د/ حسن عبداللطيف. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩١٨م القاهرة (ينبغي الإشارة إلى أن المعتزلة عندما أوجبوا الأصلح على الله – تعالى إنما كانوا يقصدون ما يكون من فعل الله تعالى المتعلق بشئون العبد ، كالإيجاد ، وإكمال العقل ، والرزق وغير ذلك أما أفعال العبد الاختيارية التي هي من خلق العبد – كما يعتقد المعتزلة ـــــ فلا تدخل عندهم في نطاق ما يكون واجباً على الله تعالى (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ص٣٦) .

([4]) انظر: المغنى جـ١٤ص١٠٠ والأشعري : مقالات الإسلاميين جـ١ص٣١٣(وقد رفض الجبائي وابنه القول بأنه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده ، واعتبر التكاليف كلها ألطاف انظر: المغنى جـ١٤ص٦٨)

كما ذهب القاضي إلى أنه لا خلاف في أن الله تعالى في غير باب الدين يفعل الأصلح، فلا يطلق لفظ الوجوب في هذا الباب حيث يقــول:" إن الصلاح والأصلح إذا لم يتعلق بالدين غير واجب ، ولو وجب التكليف في الابتداء ، لم يكن يجب إلا بهذه الطريقة لأنه وإن لم يكن نفعاً ما فهو تعريض للنفع العظيم ، فإذا لم يصح وجوبه من هذا الوجه فيجب ألا يكون واجباً أصلاً " ([1])

– وذهب أبو القاسم البلخي ([2]) وبقية البغداديين إلى وجوب الأصلح على الله – تعالى – في الدين والدنيا ، لقولهم بأن الله يجب عليه أن يفعل أصلح ما يمكن فعله ، واستدلوا بقياس الغائب على الشاهد ([3]) .

وقد ذهب النظام وتابعه فريق من معتزلة بغداد إلى أن الله تعالى لا يجوز أن يمتنع عن فعل الأصلح والأحسن لعباده ، لكونه جواداً ، وقد تشدد "النظام" في القول بأن الله – تعالى – لا يفعل لعباده إلا الأصلح لهم ، ومبالغة منه في تنزيه الله ذهب إلى أن الله لا يفعل إلا ما هو كمال ، فلا معنى للقول بأنه تعالى يقدر على القبائح لكنه لا يفعلها فالقانون الذى تسير عليه الأفعال الإلهية هو الكمال والواجب لله ([4])

([1]) السابق ص١١٥

([2]) شيخ المعتزلة أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي من نظراء أبى على الجبائي ، وكان يكتب الإنشاء لبعض الأمراء وله من التصانيف كتاب المقالات ، وكتاب الغرر وكتاب الاستدلال بالشاهد على الغائب وكتاب في النقض على الرازي في الفلسفة الإلهية توفى أول شعبان سنة تسع وثلاثمائة وقيل صوابه سنه تسع وعشرين . (سير أعلام النبلاء جــ ١٤ص٣١٣الطبقة السابعة عشر) .

([3]) انظر: المغنى جــ ١٤ ص ١١٥ .

([4]) انظر: د/ محمد عبد الهادي أبو ريده ، النظام وآراؤه الكلامية ص ٩١ (وهنا يبدو تجاوز النظام في وصفه لله تعالى بعدم القدرة على فعل القبيح والظلم ، وهو الأمر الذى استنكره المعتزلة ورفضه أهل السنة ، فلم يشفع للنظام أنه كان يهدف إلى تنزيه الله تعالى لذا علق "الشهرستانى " على فكرة النظام إلى أنه يمزج بين علم الكلام والأفكار الفلسفية التي يتبناها (الملل والنحل جــ١ ص٤٨،
=

كما ذهب النظام إلى أن الله تعالى – لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ، ولا أن ينقص منه شيئاً ، كما لا يوصف بالقدرة على أن ينقص من نعيم أهل الجنة شيئاً، ولا يخرج أحد من أهل الجنة ، وليس ذلك في مقدوره (١) وتابع بعض البغدادية النظام ووسعوا نطاق الفكرة ، لتشمل العالم ، لأنه الأصلح للإنسان ، وأن ما يصيب الإنسان من شرور في ظاهرها هي في حقيقتها أصلح لصاحبها ، ولولم يفعل الله – تعالى – الأصلح لفسد تدبيره (٢)

أما معتزلة البصرة: فقد ذهبوا إلى أنه تعالى يجب عليه الصلاح في الدين والدنيا ، أما الأصلح ففعله واجب عليه في الدين فقط حيث ذهب " أبو على الجبائي" إلى "نفى وجوب الأصلح في الدنيا ؛ لأنه تعالى لو وجب عليه الصلاح والأصلح وهو تعالى يقدر من ذلك على ما لا يتناهى ، لوجب عليه ما لا نهاية له " (٣)

فالبصريون يذهبون إلى أن الأصلح عندهم ليس هو " الأنفع" وإنما هو "الأحكم" أو الأوفق في التدبير والحكمة ، ولا يكون واجباً إذا لم يتعلق بالدين (٤)

---

٦٨) كما رد البغدادي مقالة النظام إلى الثنوية القائلين بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب (الفرق بين الفرق ص٨١)

(١) انظر: الشهرستانى :الملل والنحل جـ١ص٤٨

(٢) انظر: القاضي عبداجبار، المغنى جـ١٤ص٤٣ (وإن كان ينبغي الإشارة إلى أن بشر بن المعتمر(ت٢٢٦هـ ــــ ٨٤٠ م) شيخ معتزلة بغداد كان الوحيد منهم الذى رفض القول بالأصلح ، وتحامل على أصحابه .

(٣) القاضي عبداجبار، المغنى جـ١٤ص٥٦ (من الواضح أن معتزلة البصرة فرقت بين ما هو من قبيل الإحسان ، وما هو من قبيل الواجب في حق الله تعالى ، رافضين التفسير البغدادي لنظرية الأصلح ، الذى يقلص منطقة التفضل والإنعام ، أو يلغيها تماماً ! فالذي تجعله معتزلة بغداد أصلح وتدافع عنه أو توجبه على الله تعالى ، تجعله معتزلة البصرة تفضلاً منه تعالى يستحق عليه الشكر، وهذا يرجع إلى موقفهم من قضية الحسن والقبح كما سيتضح فيما هو آت

(٤) انظر: المغنى جـ١٤ص٢٣، ٢٤ (وقد استفاض البصريون في بيان الأدلة المؤيدة لقولهم بعدم الوجوب (انظر : بيان ذلك في المغنى جـ١٤ص٦٧: ١٠٧)

– ومن الواضح أن تفسير البغداديين للأصلح ، قد يفهم منه أن الله – تعالى – مضطر فيه وملجأ إليه ، ولابد فاعله في الدنيا والآخرة ، فإن تفسير البصريين له قد خفف من حدة هذا الغلو، وأزال فكرة الإلجاء والاضطرار، عندما قصروا وجوب الأصلح في مسائل الدين ، وكأن البصريين ينظرون إليه على أنه "استصلاح" في باب الدين يشترط فيه اقتران فعل العبد المكلف واختياره للطاعة بفعل الله تعالى له كنوع من " اللطف الإلهي " أما إذا تفرد الفعل الإلهي عن اختيار المكلف ، فيسمى حينئذ "صلاحا" قد يفعله الله – تعالى – في الدنيا ([1]) .

الحسن والقبح العقليان : تبنى فكرة الصلاح والأصلح – لديهم – بما يحسن بالحسن والقبح العقليين ، وسأتناول بشيء من الاختصار المفهومين اللغوي والاصطلاحي لمصطلحي" الحسن والقبح " وتحرير محل النزاع في ذلك بين متكلمي المعتزلة والأشاعرة .

الحسن لغة : ضد القبح ونقيضه ، والجمع "محاسن" على غير قياس وهو نعت لما حسن . والقبح لغة : ضد الحسن ، ويكون معناه فى الصورة والفعل . والجمع قباح وقبائح ([2]) فاللفظان متضادان فى المعنى . ويطلقان على الأشياء المحسوسة ، كما يطلقان

([1]) انظر المغنى جـ ١٣ص٢١٧(واتماماً للفائدة نجد من النتائج العقلية المترتبة على نظرية الصلاح والأصلح بالتفسيرالبغدادى القول بوجوب الخلق وصدوره عن الله تعالى صدوراً آلياً دون إرادة واختيار، لأن الاختيارالإلهى ــــــ على حسب نظرية الأصلح ــــ لايمكن أن يكون بين ممكنات ، طالما أن الله لا يفعل إلا ماهوأصلح ضرورة ، ولايجوزأن يفعل إلا الأصلح (انظر:د/ فاروق الدسوقى : القضاءوالقدرفى الإسلام جـ٢ص٢١٤)ولما كان الفعل الواجب لابد له من سبب متقدم عنه ولا وجه يقتضى ابتداء الخلق ، فقد أنكرالبصريون أن يكون ابتداء الخلق واجباً على الله ، ومن ثم رفضوا أن يكون خلق العالم صلاحاً وأصلح بالتفسيرالبغدادى الذى يحد من القدرة الإلهية (انظر:المغنى جـ١٤ص١١٢)

([2]) يراجع : ابن منظور: لسان العرب ٣: ١٧٧، ١١: ٨ تصحيح : أمين محمد عبدالوهاب محمد الصادق العبيدى ، ط دارإحياء التراث العربى ، ومؤسسة التاريخ العربى ، بيروت .لبنان مادة (حسن). ويراجع : أبوبكرالرازى : مختار الصحاح ص٨٢، ٢٤١دراسة وتقديم د/ عبدالفتاح البركاوى ط دار المنار.

على الأفعال الخلقية

أما اصطلاحاً : فقد ذكر علماء الكلام لمصطلح "الحسن والقبح " ثلاثة معان:

الأول : بمعنى ملاءمة الطبع أو منافرته .

الثانى : بمعنى الكمال والنقص ، وهذان المعنيان لا نزاع حولهما بين المتكلمين فى أن المدرك لهما هو" العقل" ولا تعلق لهما بالشرع ، أى سواء ورد بذلك أم لم يرد .

الثالث: بمعنى كون الفعل موجباً للثواب والعقاب، أو المدح والذم وهذا المعنى الأخير هو محل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة كما سيتضح ، أما الفعل الذى لا يتعلق به مدح أو ذم لا يوصف بالحسن أو القبح . ويلزم بعد تحديد نقطة الخلاف هذه ، أن اتناول الحديث عن الحسن والقبح لدى المعتزلة – أولاً – ثم الأشاعرة فى حينه ([1]) حيث يقسم المعتزلة الأفعال : إلى حسنة وقبيحة ، ويرون أن الإنسان العاقل يستطيع التمييز بين حسنها وقبحها ([2]) ورد الشرع بذلك أم لم يرد ، إما " بالضرورة العقلية " كإدراك حسن الصدق وقبح الكذب – مثلاً – أو "بالاستدلال والنظر" كمعرفة حسن الصدق وإن ترتب عليه ضرر، وقبح الكذب وإن ترتب عليه نفع .

وهذا التمييز عند المعتزلة من الأمور الواجبة على الإنسان ، لتتريه الله – تعالى – عن النقائص ، كما يقول القاضى عبدالجبار:" من لم يعلم الفرق بين الحسن والقبح ، لم يصح منه أن يتره الله – تعالى – عن تلك المقبحات ويضيف إليه المحسنات" ([3])

– ومع اتفاق المعتزلة على أنه لا فرق فى مسألة " الحسن والقبح" بين الشاهد

([1]) يراجع : الإمام الرازى : الأربعين فى أصول الدين جـ ١ص٣٤٦تحقيق د/ أحمد حجازى السقا ط ١٩٨٦م مكتبة الكليات الأزهرية ، والإمام الإيجى : شرح المواقف جـ ٨ ص ٢٠٢، ٢٠٣ ، ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطى ط ١ سنة ١٩٩٨م دار الكتب العلمية بيروت

([2]) يراجع القاضى عبد الجبار: المختصرفى أصول الدين جـ١ص٢٣٥ضمن رسائل العدل والتوحيد .

([3]) المغنى جـ ١١ص٣٨٤

والغائب ، إلا أنهم اختلفوا فى الفعل نفسه من حيث الحكم عليه . هل يحسن أو يقبح لذاته أو لصفة فيه ، أم لوجوه واعتبارات اقتضت حسنه أوقبحه؟

فذهب كل من النظام (من معتزلة البصرة) وأبي القاسم البلخى (من معتزلة بغداد) إلى القول بأن الحسن أوالقبح وصف ذاتى للفعل ([1]) ثم جاء من المعتزلة بعد ذلك "كأبي هاشم الجبائى" الذى خالف فى ذلك وكان قوله : إن الحسن إنما يحسن لوقوعه على وجه ، ولانتفاء وجوه القبح عنه ، وكذلك "القاضى عبدالجبار" الذى اعتبر قول البلخى فاسداً ، وذكر أن الفعل لايقبح بصفته وعينه ، لأنه يجوز أن يقع قبيحاً مرة وحسناً مرة أخرى ([2]) .

وللمعتزلة تفصيلات كثيرة فى ذلك ، ذكرها القاضى عبدالجبار([3]) وخلاصتها: أن جمهور معتزلة البصرة يقولون :" بالوجوه والاعتبارات " فى الفعل المحكوم عليه بالحسن أو القبح ، أما جمهورمعتزلة بغداد فيقولون " بالصفة الذاتية " للفعل ، وأن الحسن والقبح لو اجتمعا فى فعل واحد ، فالقبح أولى به ، وكلهم يجمعون على أن الحاكم فى كل ذلك هو "العقل" .

– والمعتزلة لا ترى أى تأثير للفاعل فى الفعل ، فالحسن إنما حسن لوجه أولصفة وكذلك القبح ، ولا فرق بين كون الفاعل هو الله تعالى ، أو الإنسان كما يقول القاضى عبدالجبار:" إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه ، فمتى وقع على ذلك الوجه وجب قبحه ، سواء وقع من الله – عزوجل – أو من الواحد منا" ([4])

فقضية " الحسن والقبح " عند المعتزلة لا تختلف باختلاف الفاعلين ، وأن حكم

([1]) يراجع : شرح الأصول الخمسة ص٣١٠، ٣١١

([2]) يراجع المرجع السابق ص٣١٠

([3]) انظر: المغنى جـ ٦ص٧٠ وما بعدها ، والمحيط بالتكليف ص ٢٣٩وما بعدها

([4]) شرح الأصول الخمسة ص٣٠٩، ويراجع أيضا المغنى جـ ٦ ص٥٩ ،٦٠.

أفعال الله تعالى فيها كحكم أفعالنا . وحتى لا ينسب إلى الله – تعالى – النقائص ، قرر المعتزلة أن أفعال الله – تعالى – كلها حسنة ، وأنه تعالى لا يفعل القبيح ، لأن من يفعل القبيح يستحق الذم أو العقاب ، والله – تعالى – منزه عن ذلك [١]

اللطف الإلهى عند المعتزلة : نظرية اللطف الإلهى عند المعتزلة نابعة من مبدأ العدل الإلهى بناءً على المسئولية الفردية ، وحرية الإرادة الإنسانية ، وهى محور التفكير الاعتزالى بعامة [٢] وهذا يعنى أن نظرية اللطف الاعتزالية مرتبطة بنظرية التكليف ، فإذا كان التكليف حسن من الله – تعالى – للإنسان المكلف بما أودع فيه من خيروشر، وحكمة وشهوة ، فيلزم اللطف من قبيل العناية الإلهية بالمكلف الحر فى اختياره المسئول ، ولكن يأبى العدل الإلهى – حسب منظور المعتزلة – أن يترك الإنسان نهبا لنزعاته الشريرة ، بما يحيط به من ظروف كونية تؤهله لأن يفتن بالشىء فتكون العناية الإلهية المتمثلة فى اللطف هى القائم بدور الهداية إلى الخير .

وقد دار لفظ "اللطف" فى اللغة حول معنى التوفيق والعصمة ، والرفق فى الفعل [٣] وهذا المعنى اللغوى لا يختلف عن معناه الاصطلاحى عند المعتزلة ؛ حيث

---

(١) يراجع : شرح الأصول الخمسة ص٦١٣، ٦١٤ ، والمغنى جـ ٦ ص٩٨ ، ٢٠٧ (الماتريدية أو الاتجاه الغالب منهم وإن وافقوا المعتزلة فى كون الحسن والقبح عقليين وفى وجوب تعليل الفعل الإلهى بالمنفعة العائدة على العباد ، إلا أنهم قد خالفوهم فى هذه القضية ، حيث ذهب أبومنصورالماتريدى ، إلى أن الله تعالى لا يلزمه فعل الأصلح لعباده ، وإن كانت أفعاله تعالى لا تخرج عن الحكمة ، فإن أراد المعتزلة بالأصلح الحكمة ، فإن اتصافه ـــــ تعالى ـــــ بها لا يعنى وجوبها عليه ، حتى لا يلحقه وصف ذم إن أخر فيها أو قدم . أما إن أرادوا بها معنى آخرغير الحكمة ، فلابد من بيان شرط وجوبه (كتاب التوحيد ص٩٧) وكذلك موقف علماء السلف لا يختلف كثيراً عما قرره علماء الأشاعرة والماتريديه (ابن القيم : مفتاح دار السعادة جـ٢ص٦١وما بعداها)

(٢) انظر: القاضى عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة ص٥١٩: ٥٢٠

(٣) لسان العرب ١٢: ٢٨٣ مادة "لطف"

عرفه القاضى عبدالجباربقوله :" اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختياره أو إلى ترك القبيح "([1])

كما حدده القاضى بأنه :" ما يدعـــو إلى فعـــل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده ، أو يكون أولى أن يقع عنده ، فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنه لطف "([2])

وعرفوه أيضاً بأنه :" عبارة عن حادث مخصوص يقتضى فى المكلف اختيار إحداث أمر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكيناً من الثانى، أو وجها لحسنه ، أو الوجه الذى يوجد عليه ، والواجب فيه أن يكون كالطريق إلى استجلاب الوعد فى أنه يقتضى إيجاب ما وعد"([3])

وكانت نظرية اللطف هى اللبنة المكملة للبناء الفكرى الاعتزالى ، الذى فسر وجود الشر والآلام فى العالم ، بأنها مرادة لله تعالى إرادة كونية ، بما فيها من صلاح للعباد . وهى نظرية حتمية للعناية الإلهية ، الغرض منها مساعدة الإنسان الحر المختار فى اختيار الطاعات والحسن فى الأشياء واجتناب المعاصى والقبيح منها، وهذا يعنى أن اللطف نوع من الهداية فى مقابل ما طبعت عليه النفس من حب الشهوات واستثقال الواجبات ."فاللطف فى الفعل يجرى مجرى الدواعى إلى الفضيلة ؛ لأن بـــــــه يختار المكلف عـــنده مـــا لولاه لما كان يختاره "([4])

أسماء اللطف: وتختلف أسماء اللطف عند المعتزلة ، فقد يسمى توفيقاً ، وذلك إذا حدثت الطاعة من الإنسان بموجب اللطف الإلهى ([5]) – كما قد يسمى اللطف "

([1]) شرح الأصول الخمسة ص٥١٩

([2]) المغنى جـ١٣ص٩

([3]) المرجع السابق جـ١٣ص٩

([4]) د/ أحمد صبحى ، الفلسفة الأخلاقية ص٦٣

([5]) كأن تتوافر كل الظروف أمام الإنسان ، لكنه لا يفعل الخيرلسوء اختياره ، فتتدخل العناية الإلهية باللطف ، لهدايته إلى اختيار الأفضل والأصلح .

عصمة، والعصمة هى المنع لقوله تعالى:" قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ..."([١]) " فالعصمة لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة ، حتى يكون المرء كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر، ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو ما يجرى مجراهم ([٢]) وكأن التوفيق والعصمة وجهان لعملة واحدة هما اللطف ، فإذا كان اللطف سبباً فى فعل الطاعة سمى توفيقاً ، وإن كان سبباً فى الامتناع عن الفساد سمى عصمة ([٣])

إذن: فاللطف من مقتضيات العناية الإلهية بالمكلفين ؛ ولذا فقد ذهب القاضى عبدالجبار إلى أن الله – تعالى – إذا جعل المكلف على الأوصاف التى معها لابد من أن يكلفه ، وأراد منه ما كلفه ، فلابد من أن يفعل ما به يتم الأمر الذى قصده ، ولا يتم ذلك إلا بسائر وجوه التمكين ، وإلا كان ذلك ناقضاً للتكليف ، ومؤثراً فى حكمة المكلف ([٤])

([١]) هود :٤٣

([٢]) شرح الأصول الخمسة ص٧٨٠ (والمعتزلة لا يقصدون من إطلاق لفظ العصمة على اللطف أن يتساوى المكلف غير المعصوم مع النبى أو الرسول ، لأن عصمة الأنبياء تعنى أنهم لا يفعلون القبيح ولا يقدمون عليه ابتداء (الإمام فخر الدين الرازى : عصمة الأنبياء ص٤٠ تحقيق محمد حجازى ط١ سنة١٩٨٦م مكتبة الثقافة الدينية)

([٣]) وقد يختلط الأمرين التمكين واللطف على ما بينهما من فرق ، فالتمكين من الشىء تمكين من ضده ، أى أن التمكين يشمل الفعلين الحسن والقبيح معاً ، بخلاف اللطف الذى يعنى فعل الطاعة واجتناب المعصية (انظر: عبدالكريم عثمان القاضى عبدالجبارالهمذانى وآراؤه الكلامية دكتوراه جامعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م جـ ٢ص ٤٩١)

([٤]) المغنى جـ١٣ص١٧ (والعلاقة بين اللطف والتكليف وثيقة ، فكلاهما تفضل من الله تعالى وإنعام لكن التكليف الغرض منه تعريض المكلف لنيل الثواب واجتناب القبيح ، وبه الكثيرمن المشقة ، أما اللطف فهو منحة أو توفيق إلهى يبذله الله تعالى للطائع الذى اختار طريق الإيمان (المغنى جـ١٤ص١٨٦) أما التمكين فيفترق عن اللطف من حيث إن الأول أعم من الثانى وهو بمثابة التهيئة الإلهية للمكلف وتمكينه من اختيارالخيرأو الشر، والثانى إعانة وتقوية للمكلف على فعل الخيرفقط (د/ عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف ص٣٩٠)

وهذا يؤكد على ارتباط نظرية "اللطف" بأصل العدل عند القاضى عبدالجبار؛ لأن اللطف عامل مساعد فى اختيار الطاعة التى كلف بها العبد الحر المختار، فلو لم يكن العبد حراً مختاراً فى أفعاله ، لبطلت نظرية اللطف من أساسها ، ومما يؤكد ارتباطها بفكرة العدل وإثبات خلق الأفعال للعباد – على حد زعمهم – قول القاضى :" الخلاف فى اللطف إنما يتم بين القائلين بأن العبد يفعل ويوجد ، فيختلفون فيما عنده يختار الفعل ولولاه كان لا يختاره "([1])

– وهناك نقاط اختلاف بين قطبى الاعتزال "البصريين والبغداديين" حول مسألة وجوب اللطف ، فقد ذهب " بشر بن المعتمر"([2]) وتابعوه من مدرسة بغداد إلى نفى وجوب اللطف على الله تعالى ، لأنه منحهم العقل ، وأعطاهم القدرة على التدبير، وأرسل إليهم الرسل بالهداية ([3]) أما معتزلة " البصرة" فقد تمسكوا بفكرة الوجوب ، لأنه فى رأيهم لا سبيل للهداية إلا من خلال اللطف([4]) ونقل أن القاضى عبدالجبار قد أكد على رجوع بشر بن المعتمر عن رأيه إلى القول بوجوب اللطف ، حتى أصبح هذا الأمر هو مذهب المعتزلة بعامة ([5])

([1]) المغنى جـ ١٣ص٤

([2]) العلامة أبوسهل الكوفى ثم البغدادى شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف ، كان شاعراً متكلماً كان يفضلونه على أبان اللاحقى وله قصيدة طويلة فى مجلد ، وكان أبرص ذكياً فطناً لم يؤت الهدى وطال عمره وكان يقع فى أبى الهذيل العلاف وينسبه إلى النفاق ، وله كتاب تأويل المتشابه ، وكتاب الرد على الجهال ، وكتاب العدل ، وأشياء لم نرها مات سنة عشرومائتين (سيرأعلام النبلاء ، الحافظ الذهبى الطبقة العاشرة ص٢٠٣)

([3]) انظر: القاضى عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة ص٥٢٠

([4]) انظر: الراوى ، ثورة العقل ص١١

([5]) المغنى جـ١٣ ص١٤(ويخرج من هذا الإجماع " ضرار بن عمرو وحفص العراء لأتفاقهما على القول بأن أفعال العباد مخلوقة للبارى تعالى حقيقة ، والعبد يكتسبها حقيقة .(انظر: الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ١ص٧٧: ٧٨)

أدلة المعتزلة على وجوب اللطف : ومن أوجب اللطف من المعتزلة تنوعت لديه طرق إثبات ذلك ما بين أدلة عقلية وأخرى سمعية على حد زعمهم . ولكنهم مهدوا لذلك بتعريف المفسدة ([١]) وبيان قبحها فى العقل كمدخل ضرورى لفهم قضية وجوب اللطف على زعمهم.

ومن الأدلة العقلية : أن الله – تعالى – لو لم يفعل اللطف بالمكلف ، لكان مستفسداً له أو معرضه للفساد ، ومنها أن الله تعالى لو لم يفعل اللطف فى الفعل التكليفى لكان ناقضاً لغرضه منه ، إذ المقرر – لدى المعتزلة – أن الله – تعالى – لا يفعل إلا لحكمة وغرض مقصود لأنه منزه عن العبث وغير ذلك ([٢])

الأدلة السمعية ([٣]) : لقد استشهدوا على فعل الله – تعالى – للطف ووجوبه عليه بكثير من الآيات القرآنية منها قوله تعالى: "وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا "([٤]) ومن الآيات الدالة على الوجوب عند المعتزلة قوله تعالى:" وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ "([٥])

– وتجعل المعتزلة للطف كثيرا من المظاهر والوجوه ، حيث يرون أن كل فعل من الأفعال الإلهية قد روعى فيه معنى الحكمة والمصلحة ، وكان يهدف إلى غاية محمودة يعتبر

([١]) الفعل الذى يعد مفسدة للمكلف ، هو ضرر له فى باب الدين ، يضاد اللطف الذى هو صلاح له فيه وعرف بأنه : "ما عنده يختار المكلف المعصية والإخلال بالطاعة ، ولولاه كان لا يختارها" (متشابه القرآن جـ٢ ص٧٢٣).

([٢]) انظر: بيان هذه الأدلة فى المغنى جـ ١٣ ص١٥٤: ١٧٠

([٣]) والمعتزلة لا يعولون على هذا الدليل فى كل قضايا الوجوب ، إلا إذا كان دليلاً محكماً يعضد ما أثبتوه بالعقل وقرروه

([٤]) النساء : ٨٣ (وإن كانت تلك الآيه لا تدل على وجوب اللطف ، وإنما تدل على وجوده فقط).

([٥]) الأنعام: (١١١) (انظر: أيضاً الكهف : ٨٠ وشرحها فى المغنى جـ ١٣ص١٩٧).

مظهراً للطف الإلهى بالملكفيين .

ومن مظاهر اللطف – لديهم – الحدود والكفارات يقول أبو على الجبائى:"إن إقامة الحد لطف فى باب الدين"([١]) أما أبو هاشم فيرى" أنه من مصالح الدنيا لا من مصالح الدين " ([٢]).

– كما اعتبروا إرسال الرسل لطفاً واجباً على الله تعالى ؛ لأن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فهو واجب ، ويعتبر بعث الرسل لطفاً من باب العدل ؛ لأن فيه صلاح المكلفين المتعلق بالشرعيات([٣])

– كما أجمع المعتزلة – أيضا – على أن وجود إبليس يعد لطفاً ودافعاَ إلى الامتناع عن القبيح ، وعدم الاستسلام لدعاء الشيطان ، بمعنى العصمة من ارتكاب القبيح ، وهو نوع من أنواع اللطف.كما جوز "أبوهاشم" أن يكون إضلال إبليس لطفاً فى التكليف ، وعده تمكيناً للمكلف من الامتناع عن القبيح ، وهو ما ذهب إليه أبو على الجبائى أيضاً ([٤])

الأعواض والآلام عند المعتزلة: لقد جاءت فكرة الآلام والأعواض عند المعتزلة متناسقة مع نظرهم إلى العدل الإلهى،وهى فكرة ترتبط بنظرية الأصلح ورعاية مصالح العباد؛لأن من جملة علوم العدل – فى رأيهم – أن الله تعالى إذا آلم العبد وأسقمه ، فإنما فعله لصلاحه ومنافعه ، وإلا كان مخلاً بواجب ([٥])

([١]) المغنى جـ ١٣ص٤٣

([٢]) السابق ص٤٤

([٣]) انظر: المغنى جـ١٥ص٢٣ـــــــ ٢٧ جزء التنبؤات والمعجزات تحقيق محمود الخضيرى ، د/ محمود قاسم

([٤]) انظر: المرجع السابق جـ ١٣ ص٩٨

([٥]) انظر: القاضى عبد الجبار:شرح الأصول الخمسة ص١٣٣

ولما كان متزهاً عن فعل القبائح ، كان لابد أن يجد المعتزلة مخرجاً يبررون به وجود تلك الآلام التى تصيب البشروغيرها من الأمورالتى تفسد سعادتهم ، فقد اعتبروها ابتلاء يجب الصبرعليه ، وفى المقابل

فإن الله – تعالى – يعوضهم عنها ، وأوجبوا تلك الأعواض عليه تعالى ، وتعتبر مسألة الأعواض لديهم مسألة عقلية ([1])

– وبناء على مفهوم المعتزلة لمسألة الآلام والأعواض، فإن الصلاح ليس هو الأحسن وإنما قد يكون الألم صلاحاً ، والمشقة أصلح بناء على قاعدة الأعواض الاعتزالية ، والتى تعد فى مفهومهم أصلح للمكلف من السعادة الظاهرية ، التى تجر عليه معصية أو ضرر وتعد فكرة الأعواض عند المعتزلة تثبيتاَ لمبدأ العدل الإلهى ، وتأييداً لنظرية العناية الإلهية بالمخلوق.

<u>خلاصة قول المعتزلة:</u> مماسبق اتضح بأن قضية " الثواب والعقاب" أو " الوعد والوعيد " قد ارتبطت عند المعتزلة ارتباطا وثيقاً بأصل " العدل " ؛ ذلك أن من مقتضيات العدالة المطلقة فى – نظرهم – ألا يخل الله – تعالى – بما وعد به المطيعين من الثواب والجزاء العظيم ، وبما توعد به العصاة من العقاب والعذاب الأليم([2]) والإثابة أو المعاقبة من أفعال الله تعالى المتعلقة بأفعال عباده ، والمعتزلة – هنا – لم يكتفوا بكون تلك القضية سمعية من هذا الجانب ، وإنما أدرجوها ضمن الواجبات العقلية ، التى ينبغى على الله – تعالى – أن يلتزم بها تجاه عباده ، إحقاقاً للعدل الذى يعتبر أهم وصف للفعل الإلهى ، فالقضية عند المعتزلة بهذا المقياس تعتبر عقلية فى أساسها ، أما كل ما ورد فى آيات الذكر وأحاديث الرسول الكريم (صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) بما يفيد أن الله – تعالى – منجز وعده ولن يخلفه ، ومنفذ وعيده ولن يتهاون فيه ، فهو تأكيد لما تقررفى العقول من

([1]) القاضى عبد الجبار المحيط بالتكليف جـ١ ص٣٠

([2]) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٣ ، ص٦٠٩

أن العادل لايجوز له أن يخل بفضيلة العدل التى هى رأس الفضائل جميعها ، والله تعالى صادق فى خبره ، فينبغى أن يكون صادقاً – أيضا – فى وعده ووعيده ؛ لذا فاستحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية أمر واجب على الله تعالى فعله بالمكلف.

ووضعوا لاستحقاق أحدهما شروطاً جعلوا بعضها راجعاً للفعل ذاته وبعضها راجعاً للفاعل ، وفرقوا بين الثواب والأعواض ، وتعرضوا لقضية ثواب الأطفال ومن لم تبلغهم الدعوة ، وقضية إحباط الأعمال وسقوط الثواب وغيرها من قضايا ، وكل ما سبق مبنى لديهم – بلا شك – على أساس قاعدتهم فى التحسين والتقبيح العقليين.

كما اتضح مدى ربط المعتزلة بين الأصل الثانى والثالث ، أى بين العدل الذى يقضى بقدرة العبد على الفعل لديهم وبين الوعد والوعيد الذى يقتضى إثابة المطيع على فعل الطاعة بناء على وعد الله له .

المبحث الثاني

مقتضيات العدل الإلهي و الثواب والعقاب عند الأشاعرة

أولاً : العدل عند الأشاعرة : ذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى عدل فى أفعاله ، بمعنى أنه متصرف فى ملكه ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فالعدل : وضع الشىء موضعه ، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف(١)

فالأشاعرة يفرقون بين خلق الله لفعل الإنسان وكسب الإنسان لفعله ، ويرون ان الثواب والعقاب يترتب على الكسب لا على خلق الله للفعل(٢).

ثانياً: معنى الوجوب والوعد والوعيد عند الأشاعرة : كان للأشاعرة موقف مغاير للمعتزلة ، حيث رفضوا أن يكون العقل دالاً على وجوب واجب ، وذلك فيما يتعلق بما يقدر واجباً على العبد ، حيث ذكروا أن القول فيما يقدر واجبٌ على العبد ، مبنى على شبهة المعتزلة وادعائهم الضرورة والاستدلال فى مسألة التحسين والتقبيح ، وأن إبطال كون العقل – وحده – محسنا ومقبحا للأفعال الإنسانية التى هى فى الأصل مخلوقه لله تعالى ، كاف لقطع الطريق على المعتزلة فى هذه المسألة (٣) وهذا لا يعنى الرفض التام لما هو ثابت فى العقل من إدراك الحسن والقبيح فى الفعل الإنسانى الذى لا يتعلق به التكليف (٤) وإنما يعنى أن الفعل الإنسانى لا يتعلق به حكم الواجب قبل ورود الشرع بافعل ولا تفعل (٥) فالواجبات كلها سمعية عند الأشاعرة – أهل السنة – طالما أن ما يكتسبه العبد هو خلق الله تعالى ، وما هو مخلوق لله – تعالى – لايحكم فيه بإيجاب

---

(١) انظر: الشهرستانى جـ ١ص ٤٢

(٢) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ص ١٥٥ : ١٥٦

(٣) انظر: الجوينى : الإرشاد ص٢٦، ولمع الأدلة ص١٠٩

(٤) الجوينى ، البرهان فى أصول الفقة جـ ١ص١٠

(٥) انظر: الغزالى ـــــ الأقتصاد فى الاعتقاد ص١٠٤ـــــــ ١٠٨

إلا إذا طلب الشرع من العبد ذلك ([١])

أما ما يتعلق بما يقدر واجباً على الله – تعالى – فقد نفى الأشاعرة – ممثلين لأهل السنة – بشكل قاطع أن يكون العقل موجباً على الله تعالى من منطلق إثبات الفاعلية المطلقة لله تعالى فى الخلق والأمر؛ لذا يرى الأشاعرة أن طاعات العباد ومعاصيهم لا توجب على الله ثواباً ولا عقاباً ، وإنما إذا أثاب فبفضله ، وإذا عاقب فبعدله يؤكد ذلك الإمام السبكى([٢]) إذ يقول :" فالمطيعون لا محالة لهم جزاء الطاعات ولكن بفضل الله عليهم ، لا باستحقاقهم ، والعاصون لا محالة لهم على معاصيهم ما توعدهم من العقاب ، لكن لحكمة لا باستحقاقهم"([٣]) ويفسر الأشاعرة الآيات التى توحى بالوجوب فى حق الله تعالى ، أنه وجوب بتحقق ما وعد به الله – تعالى – عباده على محكم الاستحقاق ، فما أوجبه على نفسه من الوعد بالثواب والجزاء فالله لا يخلفه ؛ لأنه صادق الوعد " وأنه يثيب المؤمنين ، ووعد لهم الجنة ، وقوله صدق ، فلا محالة أنه يجازيهم ويثيبهم ، ولو لم يعدهم عن طاعتهم الثواب ، لم يكن يجب للعبد عليه شىء ، فإنه توعد العصاة بالعقوبة على معاصيهم على ذلك لأن وعده حق "([٤])

كما يفسر الإمام الرازى ([٥]) قول الله تعالى:" لَّهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ خَالِدِينَ ۚ

([١]) انظر: الجوينى – الإرشاد ص٢٧١

([٢]) السبكى :(تاج الدين السبكى : هو تاج الدين عبدالوهاب بن تقى الدين السبكى (٧١٧ هـ – ٧٧١هـ) هو عبدالوهاب بن على بن عبدالكافى السبكى ولد بالقاهرة فقيه شافعى أصولى ومؤرخ (الأعلام للزركلى ١/١٨٤)

([٣]) طبقات الشافعية جـ ٣ص٤١٤، وانظرأيضاً: الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٤٧

([٤]) طبقات الشافعية جـ٣ ص٤١٤، وانظرأيضاً الإبانه عن أصول الديانه ص٢٤١

([٥]) هومحمد بن عمربن الحسن بن الحسين بن على التيمى البكرى ، وهو أمام مفسرشافعى عالم موسوعى ولد فى الرى ، قرشى النسب أصله من طبرستان ، رحل إلى خوارزم وكان قائماً لنصرة الأشاعرة ورد على الفلاسفة والمعتزلة ولقب بشيخ الإسلام ، ولد عام ٥٤٤هـ وتوفى فى مدينة هراء ٦٠٦هـ (سيرأعلام النبلاء للذهبى ط٢ ص٥٤٧)

كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ وَعْدًا مَّسْئُولًا"([١]) وقوله:" وعداً يدل على أن الجنة حصلت بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق "([٢])

كما ردوا على المعتزلة استدلالهم بكون الواجب هو ما أوجبه الله على نفسه ، بقولهم إن كان مقصودكم بالوجوب أنه واجب عليه بحكم أوجبه على نفسه ، فهذا نوافقكم فيه، لكن لا يلزم منه ألا يكون تعالى مختاراً لما يترتب على ذلك من لوازم باطلة، ولأن من أوجب على نفسه شيئاً يعتبر متفضلاً بما أوجب ، والمتفضل مختار بما تفضل به

الوعد والوعيد : يفرق الأشاعرة بين وعد الله – تعالى – ووعيده ، فعندهم أن وعد الله ناجز ولا يخلفه " لأن الخلف فى الوعد نقص تعالى الله عنه "([٣]) بخلاف الوعيد فإنه لا يستحيل اختلافه فيجوز عليه – سبحانه – أنه لا يفى به من أوعده إياه ؛ لأن الخلف فى الوعيد لا يعد نقصاً بل يعد كرماً يتمدح به والكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أنه يبنى أخباره به على عدم الجزم "([٤])

كما أن الأشاعرة لا يقولون بأن الخلف فى الوعيد على إطلاقه كرم ، وإنما الخلف هذا فى وعيد أصحاب المعاصى ، فإن الله شرع التوبة والعفو والشفاعة وسبلاً أخرى كثيرة يستفيد منها أصحاب المعاصى ، فيخرجون من دار العقاب إلى دار الثواب رحمة منه وفضلاً ، أما وعيد الكفار فالأشاعرة لا يقولون بإخلافه سمعاً ، وإن كانوا غالباً ما يطلقون الكلام دون تقييد لعلمهم بأن مسألة عدم خروج الكفار من النار متفق عليها ووعيد الله له على اطلاقه ([٥])

([١]) الفرقان : ١٦

([٢]) تفسيرالرازى جـ ٢٤ص٥٩

([٣]) المواقف ص٣٧٨

([٤]) اتحاف المريد على جوهرة التوحيد ، ص١٠٣ مطبعة السعادة مصرسنة ١٣٧٥هـ

([٥]) راجع فى ذلك : التبصيرفى الدين للرازى ص١٠٦، وأصول الدين للبغدادى ص٢٥٤

وبعد توضيح الأشاعرة لرأيهم فى الوعد والوعيد عرجوا لتفنيد رأى المعتزلة ، حيث ذهبوا إلى القول لنذكر المعتزلة بقول الحق سبحانه:" إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ"([١]) فهو ليس كافراً ولا مشركاً بل مؤمن فاسق ، بمعنى أنه يندرج تحت قوله " وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ " فكيف جاوز المعتزلة هذه المشيئة ووعده للناس بالرحمة وحكموا عليه بالنار المؤبدة ، وكيف بالله المتصف بالعدل بأن يحكم على الفاسق بعقاب غير منتهى ويخلده فى النار تساويا مع الكافر.

– كما ذهبوا إلى القول بتجاوز المعتزلة السنة الموضحة لهذا الأمر والمؤكدة عليه فعن أبي ذر الغفارى – رضى الله عنه – أن النبى (صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) قال:" أتانى جبريل – عليه السلام – فبشرنى أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة – قلت وإن زنى وإن سرق ؟ قال وإن زنى وإن سرق – ثم قال فى الرابعة على رغم أنف أبي ذر"([٢]) فكيف سوى المعتزلة فى الحكم عليهما وجعلوهما فى النار. كما أكدوا بأن المعتزلة أخطأت حين حملت وعيد الكافرين على المرتكبين للمعاصى من المسلمين([٣])، فاتخذت من الآيات الواردة فى وعيد الكافرين حجة على إدخال الفاسقين المسلمين فيه وقالت بعمومه ([٤])

وبهذا يتبين – كما ذهبت الأشاعرة – أن المعتزلة أخطأت حين زعمت أن السمع لا يقول بالعفو عن العاصين والعقل يجوز ذلك ، فقد ظهر جلياً أن العقل والنقل إذا صحا فإنهما لا يختلفان فى حكم من الأحكام ، وبان للمعتزلة خطأ فهمهم للنصوص وتحميلها ما لا تحتمل ، وانصرافهم عن فهم السنة بل ما هو أخطرمن ذلك حيث نجد

([١]) النساء (٤٨)

([٢]) صحيح مسلم " كِتَاب الإِيمَانِ " بَاب مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ ... رقم الحديث: ١٤٠

([٣]) انظر: المختار من كنوز السنة النبوية د/ عبدالله درازص١٦٦

([٤]) كقوله تعالى:" لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ، الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ " الليل ١٥، ١٦ وقوله :" وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا " النساء : (١٤)

الزمخشرى ([1]) المعتزلى يفسر قوله تعالى:" إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ .. " قال ثبت أن الله يغفر الشرك لمن تاب منه ، وأنه لا يغفر ما دون الشرك من الكبائر إلا بالتوبة "([2])

فظاهر الآية يخالف ما ذهب إليه الزمخشرى ، إن الآية تتعرض لمغفرة نوعين من الذنوب ، الذنب الأول هو الشرك وبينت الآية أن الله لا يغفره البتة ، والذنب الثانى وهو ما دون الشرك من الكبائروالصغائر وبينت الآية أن مغفرة هذا النوع من الذنوب متروك لمشيئة الله تعالى ([3])

لذا نجد الإسفراييني([4]) يقول : وليت شعرى كيف حجروا على الله تعالى فى مقدوره وحظروا عليه التصرف فى مطلق ملكه ، وكيف منعوه العفو فيما يثبت له فى عبده من حقه "([5])

كما أفسدا احتجاجهم بالقرآن ابن حزم ([6]) إذأورد قوله: " أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا

([1]) هوالعلامة كبيرالمعتزلة أبو القاسم محمود بن عمربن محمد الزمخشرى الخوارزمى النحوى صاحب "الكشاف " كان مولدة بزمخشر قرية من عمل خوارزم – ولد فى رجب ٤٦٧هـ ومات ليلة عرفة ٥٣٨ هـ (سيرأعلام النبلاء "الطبقة الثامنة والعشرون جـ٢٠ص١٥١.

([2]) الكشاف جـ١ ص٥٣٢

([3]) انظر: الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال بهامش الكشاف جـ ١ ص٥٣٢ لأحمد بن محمد المالكى ، انظر أيضاً : الإرشاد للجوينى ص٣٨٩

([4]) هوالأستاذ أبواسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الملقب بركن الدين توفى يوم عاشوراء عام ٤١٨هـ ، وهو الفقيه الشافعى المتكلم الأصولى (انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ١ص٥.

([5]) التبصيرفى الدين وتميزالفرق الناجية عن فرق الهالكين ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ص٣٨ مطبعة الأنوارط أولى ١٩٤٠م

([6]) هوالإمام الأوحد ذو الفنون والمعارف أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم ولد أبو محمد بقرطبة ٣٨٤هـ وكان ينهض بعلوم جمة ، ويجيد النقل ، ويحسن النظم والنشروقد زهد فى الرئاسة ولزم منزله مكباً على العلم (سيرأعلام النبلاء جـ١٨ص١٨٤.

كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُونَ "(١) وقوله تعالى:" أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ "(٢) قال :" فصح أن هؤلاء الذين سماهم الله – تعالى – مجرمين وفساقاً وأخرجهم عن المؤمنين نصاً ، فإنهم ليسوا على دين الإسلام ، وإذا لم يكونوا على دين الإسلام فهم كفار بلاشك ، إذ لا دين هاهنا غيرهما أصلاً "(٣)

وفى أمر تخليدهم فى النار، بين "ابن حزم" أنه ليس فى الآخرة إلا النار والجنة ، والجنة لا يدخلها إلا المؤمنون المسلمون فقط ، والنار لا يدخلها إلا المكذب المتولى وهو الكافر بلا خلاف ، ويصل من ذلك إلى أنه لا يخلد فى النار إلا الكافرون ، الذين أسماهم الله – تعالى – مجرمين وفاسقين ، وأخرجهم عن المؤمنين . كذلك رفض قول المعتزلة بالإحباط معتمداً على قوله تعالى: " أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ "(٤) وقوله تعالى:" الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ "(٥) واستدل بهذه الآيات على أنه لا يحبط الأعمال إلا الشرك لقوله تعالى:" لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ "(٦)

كما ذهب ابن حزم –أيضاً– إلى أن المؤمن قد يجمع بين أعمال البر والمعاصى معاً ، وهو معنى قول النبى (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) " لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن "(٧)

فقد اتضح أن إشكالية المعتزلة – هنا – هو تعميمهم الآيات التى استدلوا بها على المؤمنين والكفار معاً ، وهذا مردودعليهم بقول الباقلانى (٨) بعد أن ذكر الآيات التى

---

(١) السجدة (١٨)

(٢) القلم : ٣٥، ٣٦

(٣) الفصل فى الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى جـ٣ ص٢٣١ المطبعة الأدبية القاهرة

(٤) آل عمران (١٩٥)

(٥) غافر(١٧)

(٦) الزمر: ٦٥

(٧) سنن ابن ماجه ، باب النهى عن النهبة حديث رقم (٣٩٣٦) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى

(٨) محمد الطيب أبوبكرالقاضى المعروف بالباقلانى من كبارمتكلمى الأشاعرة ، كان يثبت كثيرمن =

استدلت بها المعتزلة وحملتها على العموم بقوله : " أنتم وإخوانكم من الخوارج دأبكم أبداً أن تجعلوا آيات العذاب فى أهل الإيمان والتوحيد ، وهى لأهل الكفر والضلال دون المؤمنين ، وهذه الآيات كلها فى أهل الكفر والذى يدل على صحة هذا ما قدمنا من الأخبار الصحيحة ...." ([1]) لذا فكان الأولى بالمعتزلة وفق مبادئهم الجمع بين النصوص وعدم ردها .

كما أن قولهم :" إن العفو إغراء لهم على اقتراف المعصية ، فهذا مردود بالآيات المبشرة بتجاوز الله عن المسيئين والمرتكبين للخطايا ومنها قوله تعالى :" قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ "([2])

ثالثاً : مناط الثواب والعقاب لدى الأشاعرة : ذهب الإمام الشهرستانى([3]) إلى القول بأن مذهب الأشعرى " أن الواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئاً ، ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً ، فمعرفة الله – تعالى – بالعقل تحصل ، وبالسمع تجب قال تعالى:" وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا " ([4])

وكذلك شكر النعم ، وإثابة المطيع ، وعقاب العاصى يجب بالسمع دون العقل ،

الصفات التى نفاها متأخروا الأشاعرة ، ولد فى البصرة عام ٣٣٨ هـ وتوفى ٤٠٣ هـ من مؤلفاته الإنصاف والتمهيد، وإعجازالقرآن، والدلائل (انظرسيرأعلام النبلاء ١٧/١٩٠، والأعلام للزركلى ١٧٦)

([1]) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ص ١٧٤

([2]) الزمر: ٥٣

([3]) الشهرستانى:(الأفضل محمد بن عبدالكريم) بن أحمد الشهرستانى شيخ أهل الكلام والحكمة ، وصاحب التصانيف برع فى الفقه على الإمام أحمد الخوافى الشافعى وقرأ الأصول على أبى نصربن القشيرى وعلى أبى القاسم الأنصارى ، وصنف كتاب نهاية الإقدام وكتاب الملل والنحل مات بشهرستانة ٥٤٩هـ (سيرأعلام النبلاء الطبقة التاسعة والعشرون جـ ٢ص٢٨٦ـــ ٢٨٨)

([4]) الإسراء : ١٥

ولا يجب على الله – تعالى – شيء ما بالعقل .... وهو قادر على مجازاة العبيد ثواباً وعقاباً ، وقادر على الإفضال عليهم ابتداء تكرماً وتفضلاً . والثواب والنعيم واللطف كله منه فضل ، والعقاب والعذاب كله عدل"(١)

والثواب والعقاب لديهم – يتعلق بكسب الإنسان فهو سببه (٢) ويكون مبنى الثواب والعقاب على اتصاف الإنسان بهذا الفعل واكتسابه له كفاعل حقيقي ، لا على معنى أن الإنسان محل للثواب والعقاب عند من قال لا أثر لقدرة العبد فى أفعاله كما هو منسوب للأشعرى – ثم بنوا على عدم أثر القدرة حساباً وعقاباً (٣)

متى يقع الثواب والعقاب عند الأشاعرة : ذهب الإمام الجوينى (٤) إلى القول :" بأن مما يطالب به المعتزلة ، أن الثواب عندهم لا يقع منه شيء فى دار الدنيا ، ولكن

---

(١) الملل والنحلل جـ ١ ص١٠٢ ، انظر: أيضاً شرح المقاصد جـ ٢ ص٢٢٧

(٢) نظرية الكسب عند الأشاعرة أولاً : الكسب هو الفعل المفضى إلى اجتلاب نفع أو دفع ضرر، ولا يوصف فعل الله تعالى بأنه كسب (التعريفات للجرجانى حرف الكاف ص١٨٤) أما مايخص نظرية الكسب – لديهم – فقد ذهب الأشعرى إلشى التفرقة بين أفعال العبد الاضطرارية والاختيارية ؛ وبناءً عليه فقد عرف (المكسب) أى الفعل بأنه هو(المقدوربالقدرة الحادثة) أى : الفعل هوما يفعله المرء بقدرته المخلوقة له (انظر: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعرى ص٦٩وما بعدها) ثم نجده بعد ذلك قد جعل الفعل فى نظرية الكسب فعل الله تعالى ، وقدرة العبد ما هى إلا سبب اقترانى يوجد الفعل عنده لا به (انظر: شفاء العليل ص٢٦٠) وهذه القاعدة التى أسسها الأشعرى لتصورعلاقة الإنسان بأفعاله قد حدا بكبارأتباعه أن يعيدوا النظرفيها مما اضطرهم إلى أن يطوروا المذهب (انظرفى ذلك الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوزالجهل به للباقلانى ص٧٠ــــ٧١)والإرشاد للجوينى ص١٩٨).

(٣) انظر: العقائد النسفية ص١٠٠ والتلمسانى فى مفتاح الجنة فى شرح عقيدة أهل السنة ص١٩، ١٢٠ ، ١٨٠ مطبعة الترقى ط١ سنة ١٣٧٩هـــــــ

(٤) هوأبوالمعالى عبدالملك ابن الشيخ أبى محمدين عبد الله بن أبى يعقوب يوسف بن عبدالله بن يوسف فقيه شافعى وملقب بضياء الدين ومعروف بأمام الحرمين ولد عام ٤١٩هــ وتوفى ٤٧٨هـــــ (سيرأعلام النبلاء للذهبى جــ ٨ص٦٨

يستأخر إلى انقضاء أمد الدنيا ، وإلى يوم القيامة ، وليس من حكم العقل فينا تأخير المستحق وحبسه عن مستحقه مع التمكن من أدائه وإيفائه " وبالمثل فى العقاب " بأن العقاب قد يتنجز منه شيء فى دار الدنيا ؛ إذ الحدود المقامة على مستحقيها عقاباً لهم إجماعـــاً ، فإذا لم يبعد تنجز شيء من العقاب ، فما المانع من حمل بعض النعم على جهة الثواب ، وإن تنجزت فى الدنيا "([1])

فالأشاعرة ليس من الضرورى – لديهم – تأخير الثواب والعقاب إلى الآخرة ، وليس من شرط الثواب أن يكون خالصاً من العقاب ، فقد يختلطان ويتعاقبان فى دار التكليف ، وهذا ما أخبرنا الله به فى كثير من أيات كتابه كما فى قوله تعالى: ":" لَّهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ ۖ وَمَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَاقٍ "([2])

وقوله:"مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"([3]) فجمع لهم ثوابين وعقابين ، ثواب وعقاب فى الدنيا ، وثواب وعقاب أشد فى الآخرة .

التصور الأشعري لقول المعتزلة بوجوب الثواب والعقاب: إن أصل الخلاف بين الفريقين – المعتزلة والأشاعرة – يرجع إلى مدى صلاحية العقل البشرى أو كفاءته للحكم على الأفعال الإلهية . ففى الوقت الذى يتحرج فيه أهل السنة – متمثلين فى الأشاعرة – من إطلاق لفظ الوجوب فى حق الله تعالى ، أو التقدم بين يدى الله ورسوله والحكم بحسن شيء أو قبحه قبل ورود الشرع بذلك ، نجد أن المعتزلة يخضعون جميع الأحكام الشرعية والأفعال الإلهية لمقاييس عقلية صرفة ؛ بناء على أن الشرع – فى نظرهم – تابع للعقل ، من حيث أن مهمته – فقط – تتمثل فى الأخبارعنها من غير

([1]) الإرشاد ص٣٨٤، وشرح المقاصد جـ ٢ ص٢٢٧

([2]) الرعد : ٣٤

([3]) النحل : ٩٧

إعطائها قيمة حسنة أو قبيحة ، أما العقل فهو الذى يستدل على حسنها أو قبحها ، ومن ثم يحكم باستحقاق المدح أو الذم وفى هذه القضية على وجه الخصوص ، وصل احتفاء المعتزلة بقدرة العقل فى الحكم على الأفعال الإلهية إلى حد الاصطدام مع نصوص شرعية قطعية الثبوت والدلالة ، وليس فيها مجال للتأويل ، وقد استدل بها علماء السنة على بطلان القول بوجوب الثواب أو العقاب كأمر حتمى على الله تعالى .

– ويأتى رفض أهل السنة – الأشاعرة – لمنطق المعتزلة فى هذه القضية ، من منطلق ما قرروه من أن العقل لايقبح ولا يحسن للأفعال قبل ورود الشرع ، ومن منطلق نظريتهم فى الحكمة والتعليل وخلق الأفعال ، ومن منطلق استدعائهم للشواهد النصية ([1]) التى تثبت خضوع كل ما يقع فى الكون وما سيقع يوم القيامة إلى قدرة الله تعالى ومشيئته .

فإذا كان المعتزلة يقولون " بوجوب الثواب " لكونه مستحقاً للطائع ، فإن أهل السنة لا ينكرون عدم وصوله إليه ، وإنما ينكرون ما فى لفظ " الوجوب" من حجر على الذات الإلهية ، أو إلزام لها بفعل معين لا يخضع للمشيئة ، ووصول الثواب للطائع ليس دليلاً – عند أهل السنة – على أنه مستحق له كما أن المعصية ليست علة موجبة بذاتها للعقاب ؛ لأن الأعمال جميعها بالنسبة إلى الله تعالى على السواء ، وما أثيب عليها منها أو عوقب ، فبمحض فضله أو عدله ، وما تسمية الثواب والعقاب جزاء إلا لأنهما فى صورة الجزاء الذى نص عليه الشرع ([2]) وامتثال المكلف لأوامر الشرع واجتناب نواهيه يعد علامة على الثواب ، وعكس ذلك علامة على العقاب يقول الباقلانى: " ويجب أن يعلم : أن الطاعة ليست بعلة للثواب ، ولا المعصية علة للعقاب ، ولا يجب لأحد على الله تعالى ، بل الثواب وما أنعم به على العبد فضل منه ، والعقاب عدل منه ، ويجب على

([1]) كقوله تعالى :" قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا " المائدة (١٧) وقوله :" فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ" البروج (١٦)

([2]) انظر: شرح الكبرى للسنوسى ص٣٢٠ ط١ سنة ١٩٣٦م مصطفى الحلبى

العبد ما أوجبه الله – تعالى – عليه ، ولا موجب ولا واجب على الله "([١])

وعلى هذا يصح من جهة العقل – عند الأشاعرة – أن يعاقب الله – تعالى – الأنبياء والصالحين ، ويثيب أو ينعم الكفرة والعاصين ، قبل ورود الشرع ، ولو فعل ذلك لكان جائزاً وغير مستنكر. لكن توقيف النبى (صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) وإخباره بأن ذلك لا يكون ، هو الذى أمن الصالحين من العذاب ، وجعلهم على ثقة بعقاب الله – تعالى – للكافرين والمكذبين وعدم تنعيمهم ([٢])

فالتصور السنى – الأشاعرة – للثواب أنه فضل خالص من الله تعالى ، وليس حقاً محتوماً ولا جزاء مجزوماً ، وأنه إذا أريد له معنى "الوجوب" فلايصح أن يكون بمفهوم المعتزلة أو الفلاسفة ، وإنما يكون بمفهوم سنى أى بمعنى أن يقال : إذا لم يتحقق صار وعده – تعالى – كذباً ، والكذب محال على الله تعالى .

– وكون "الثواب" فضلاً لا يعنى ترك العمل أو إهماله والإقبال على ملذات الحياة أملاً فى ذلك التفضل ، بل يعنى أن العبد لا يستحقه إلا بمعنى كونه مترتباً على امتثاله لأوامر الشرع واجتنابه لنواهيه ، وذلك هو المفهوم الشرعى للفظ " الوجوب" الذى دلت عليه آيات الوعد فى القرآن الكريم .

يقول الإمام التفتازانى ([٣]) مشيراً لهذا المعنى "الثواب فضل ، والعقاب عدل ، لا يجبان على الله إلا بمعنى أنه وعد وأوعد ، فلا يخلف على اختلاف فى الوعيد ، ولا يستحقهما العبد إلا بمعنى ترتبهما على الأفعال والتروك ، وملائمة إضافتهما إليها فى

([١]) الانصاف ص٧٤

([٢]) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلانى ص٣٨٥ .

([٣]) التفتازانى: سعد الدين سعود بن عمربن عبدالله التفتازانى ، وهومن أئمة العربية والبيان والمنطق ، ولد بتفتازان (من بلاد خرسان) وأقام بسرخس ، وأبعده تيمولنك إلى سمرقند وتوفى فيها ، من كتبه تهذيب المنطق والمطول فى البلاغة وشرح مقاصد الطالبين وغيرهما (٧١٢ – ٧٩٣ هـ = ١٣١٢ – ١٣٩٠م)(الأعلام للزركلى جـ٧ص٢١٩ومعجم المؤلفين جـ١٢ص٢٢٨)

مجارى العقول "[١]

كما ردوا على المعتزلة فى قولهم بأن قبح الأشياء وحسنها والثواب عليها ثابت عقلاً ، وقولهم إن هناك تلازما بين إدراك قبحها وبين العقاب عليها فيقال لهم : إنه لا تلازم بين هذيين الأمريين ، فالأفعال فى نفسها حسنة وقبيحة ، لكن لايترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهى، وقبل ورود الأمر والنهى لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه فى نفسه ، بل هو فى غاية القبح ، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل . وقد دل القرآن الكريم على أنه لا تلازم بين الأمرين ، وأنه تعالى لا يعاقب إلا بإرسال الرسل ، وأن الفعل نفسه حسن وقبيح قال تعالى :" وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا " [٢] وذلك دليل على أن العقاب لا يثبت إلا بالشرع .

وقت استحقاق الثواب والعقاب عند الأشاعرة :

ذهب الإمام الجوينى إلى القول :" بأن مما يطالب به المعتزلة ، أن الثواب عندهم لا يقع منه شيء فى دار الدنيا ، ولكن يستأخر إلى انقضاء أمد الدنيا ، وإلى إتيان يوم القيامة ، وليس من حكم العقل فينا تأخير المستحق وحبسه عن مستحقه مع التمكن من أدائه وإيفائه " وبالمثل فى العقاب " بأن العقاب قد يتنجز منه شيء فى دار الدنيا ، إذ الحدود المقامة على مستحقيها عقاب لهم إجماعاً ، فإذا لم يبعد تنجز شيء من العقاب ، فما المانع من حمل بعض النعم على جهة الثواب ، وإن تنجزت فى الدنيا"[٣]

فليس من الضرورى – عند الأشاعرة – تأخير الثواب والعقاب لديهم إلى الآخرة وليس من شرط الثواب أن يكون خالصاً من العقاب فقد يختلطان ويتعاقبان فى دار التكليف، وهذا ما أخبرنا الله به فى كثير من آيات كتابه كما فى قوله تعالى:" لَّهُمْ عَذَابٌ

---

(١) شرح المقاصد جـ٣ ص٣٧٣

(٢) الأسراء : ١٥

(٣) الإرشاد ص٣٨٤، وشرح المقاصد جـ٢ ص٢٢٧

فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ ۖ وَمَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ واق"(١) وقوله:" مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"(٢) فجمع لهم ثوابين وعقابين، ثواب وعقاب فى الدنيا وثواب وعقاب أشد فى الآخرة .

تساقط الثواب والعقاب لدى الأشاعرة : ذهب الأشاعرة إلى القول بأن " إحباط الطاعات بالكفر بمعنى أنه لا يثاب عليها البتة فليس من المتنازع فى شىء "(٣) أما من ارتكب كبيرة ففسق بها ، فقد ذهب الأشاعرة إلى أن طاعاته لا تسقط حيث قالوا:" وأما من ارتكب الكبيرة من المؤمنين بلا توبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو أو العقاب ، بل إن شاء الله عفا وإن شاء عذب لكن لا يخلد فى النار"(٤) ثم كان رد الأشاعرة على من قال إن ثواب مرتكب الكبيرة يحبط بمجرد اقترافه لها ما قاله الإمام الجوينى حينما قال:" لا خلاف أنه موصوف بكونه مطيعاً بطاعته موقنا وموحدا أو كل ما ذكرناه من سمات الأولياء ثم إنما يتناقض اجتماع سمة المشاقة والموافقة فى الوقت الواحد ، ولا يعد فى المخالفة فى الشيء والموافقة فى غيره ، ثم إن لم يكن من الإحباط والإسقاط بد فلما لا أحبطتم العقاب وغلبتم الثواب "(٥)

ثواب الأطفال ومن فى حكمهم عند الأشاعرة : أما الأطفال المؤمنون – عند الأشاعرة – مع آبائهم فى الدرجات ثواباً من الله لا عوضا كما قالت المعتزلة ، وهم فى درجات مختلفة تبعاً لدرجات آبائهم وليسوا فى درجة واحدة كما ادعت المعتزلة وهى

(١) الرعد : ٣٤
(٢) النحل : ٩٧
(٣) شرح المقاصد جـ٢ ص٢٣٢ ، وشرح عقيدة أهل التوحيد للسنوسى ص٢٢٨
(٤) هامش شرح المقاصد جـ٢ ص٢٢٨
(٥) الإرشاد ص٣٨٧ .

درجة السلامة .([١])

أما أطفال المشركين فقد اختلف فى شأنهم فمنهم من قال إنهم فى النار، ومنهم من قال يمتحنون فى عرصات يوم القيامة ، ومنهم من توقف.([٢]) أما أهل الفترة والمجانين ومن فى حكمهم فإن الأشاعرة يذهبون إلى أن هؤلاء يمتحنون فى عرصات يوم القيامة فمن وفقه الله ونجح فى الامتحان دخل الجنة ومن خذله دخل النار([٣])

أما من لم تبلغه الدعوة فقد ذكرهم ابن حزم إذ يقول :" إن من لم تبلغه الدعوة إما لإنقزاح مكانه وإما لقصر مدته إثر مبعث النبى (صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) فإنه لا عذاب عليه ولا يلزمه شىء ..... وأما إذا أخبره مخبر بأنه عليه السلام أخبر بأنه رسول الله لزمه الإقرار، فإن لم يفعل فقد حقت عليه كلمة العذاب ..... لأن الله نص أنه لا يعذب أحداً حتى يبعث رسولاً "([٤])

موقف الأشاعرة من قضية الصلاح والأصلح: سلك الأشاعرة لنقض هذه النظرية مسالك عقلية وشرعية ، انطلاقاً من رفضهم لتعليل أفعال الله – تعالى – بالغرض كما يقول الآمدى ([٥]) : " وإذا ثبت امتناع رعاية الغرض فى أفعاله تعالى ، فقد بطل القول بوجوب رعاية الصلاح والأصلح "([٦])

([١]) انظر: البغدادى فى أصول الدين ص٢٦١ ط١ سنة ١٣٤٦ هـ

([٢]) انظر: الإبانة ص١٩٣ ، وأصول الدين ص٢٦٢

([٣]) انظر: الاعتقاد للبيهقى ص٩١: ٩٢

([٤]) الأصول والفروع جـ ٢ ص٢٩٨ : ٢٩٩

([٥]) الآمدى:(هو العلامة المصنف فارس الكلام سيف الدين على بن محمد بن سالم التغلبى الآمدى الحنبلى ثم الشافعى ، ولد سنة نيف وخمسين وقرأ بآمد القراءات على عمارالآمدى ، ومحمد الصفارمات فى رابع صفرسنة إحدى وثلاثين وستمائة وله ثمانون سنة ، وقال سبط الجوزى لم يكن فى زمانه من يحاربه فى الأصلين وعلم الكلام (سيرأعلام النبلاء الطبقة الثالثة والثلاثون جـ٢٢ ص٣٦٤ – ٣٦٦

([٦]) أبكارالأفكارجـ٢ص١٦٢

فالأشاعرة لا يجيزون تعليل أفعال الله – تعالى – بالغرض ، الذى هو" العلة الغائية " للفعل ، أو المحرك الأول له والباعث الوحيد عليه ، حتى يبعدوا عن مقام الألوهية أى تأثير – يمكن أن يلحق بفعله تعالى ، إذ لايجوز عندهم – أيضاً – قياس الغائب على الشاهد . ولا يتصور أن الأشاعرة بنفيهم الغرض فى فعله تعالى ، يجيزون عليه – تعالى – العبث فى الفعل ، بل يذهبون إلى أن أفعاله – تعالى – تتضمن حكماً وفوائد عظيمة ، لكنها لا تبنى على الأغراض والعلل الغائية ([1]) " لذلك فالصواب عند الأشاعرة أن يقال : إن الحكمة لا تتخلف عن أفعاله ، فهى تابعة لها ، أما القول بأن فعله لا يتخلف عن الحكمة فهو أمر غير صحيح ، وهذا التحديد اللفظى لابد من مراعاته ، تتريها لله – تعالى – عن شائبة الإيجاب والاضطرار"([2])

وإذا كانت الحكم والمصالح والأغراض من جملة الممكنات المخلوقة لله تعالى ، فإن الأشاعرة يقرون أن الله – تعالى – أجل من أن يكون متأثراً أو مضطراً إلى شيء من خلقه ، وأن كل من يستبعد معنى كون الله – تعالى – خالقاً للمصلحة أو الحكمة التى تتبع فعله ، إنما يتكلم فى شأن الذات الإلهية بالقياس إلى نفسه

إذن : لا يصح – عند الأشاعرة – أن تقيد أفعال الله – تعالى – بقيد الحكمة أو المصلحة ؛ لأنه تعالى فاعل بالاختيار، لا بالاضطرار، إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل .

كما ذهبوا إلى أن كثير من آيات القرآن الكريم تؤكد مشيئة الله – تعالى – وقدرته على فعل ما يشاؤه ويريده ، كما فى قوله تعالى :" وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ "([3])

([1]) انظر: الشهرستانى ، نهاية الإقدام ص٣٩٩، ٤٠٠

([2]) الشيخ مصطفى صبرى: موقف العقل والعلم والعالم ٣: ٥ ، انظرأيضاً : الإسفراييني التبصرفى الدين ص٤٣

([3]) هود :١١٨

وقوله :" وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا "([1]) فالأشاعرة : يتجنبون تعليل أفعال الله – تعالى – بالأغراض والعلل الغائية حتى لا يكون لزاماً عليهم القول بوجوب رعاية الصلاح – فضلاً عن الأصلح – على الله تعالى وإذا ثبت ذلك لديهم ، انطلقوا يقررون أن الله تعالى قد يفعل ما ليس بصلاح ولا أصلح ، كخلقه تعالى للكفر والمعاصى وسائر الشرور والآثام.

إذن: يمكن القول بأن نفى الأشاعرة لتعليل الأفعال الإلهيه ، له صلة قوية بقولهم إن كل الممكنات مستندة إلى الله تعالى من غير واسطة . فالنار – مثلاً – لا تحرق من نفسها ، وكذلك العين الباصرة لا ترى من ذاتها ، وإنما يخلق الله بقدرته النار والإحراق ، والعين ورؤيتها عند ممارسة الفعل وبقدرته – أيضاً – يمكن أن تتخلف الأفعال ، فلا تحرق النار عند وجوب السبب([2]) ولا ترى الباصرة ، وهكذا .

فليس خلق هذه الأشياء ، معناه أن الله – تعالى – قد فوضها الفعل من ذاتها بل خلقها وأقرت بها سنته التى يمكن أن يسلبها وقتما يشاء . لذا كان رأى الأشاعرة فى معنى الأصلح عند البغداديين ، نوعاً من الغلو غير مقبول ، إذ ما قيمة الدعاء والتضرع ، إذا وجب على الله – تعالى رعاية الصلاح والأصلح فى الدين والدنيا ، فماذا بقى لله تعالى من الهيمنه والفاعلية إذا سن له قانونا لا يمكن أن يتجاوزه أو يحيد عنه ؟

وعلى الرغم من أن معتزلة البصرة قد وجهوا سهام نقدهم لهذا المفهوم البغدادى وذكروا أن الأصلح لا يكون واجباً إلا فى أمور الدين وبعد التكليف فقط ، إلا أن علماء الأشاعرة قد انتقدوا المفهومين – البغدادى والبصرى – معا وأثبتوا بطلان النظرية بأدلة عقلية وسمعية كثيرة فالإمام الأشعرى تعرض لها ، بما أثر عنه من المناظرة الشهيرة التى

([1]) السجدة : ١٣

([2]) كما فعل مع أبى الأنبياءإبراهيم عليه السلام حينما سلب الله تعالى من النارصفتها فكانت برداً وسلاماً عليه .



جرت بينه وبين أستاذه " أبى على الجبائى" وراوها معظم كتب الأشاعرة (١)

فالإمام أبو الحسن الأشعرى ، وسائر الأشاعرة يجمعون على أن رعاية الأصلح ليس واجباً على الله تعالى ، لأنه قادر على كل شىء ، وليس فوقه آمر ولا ناه ، ولا يمكن لأحد من خلقه أن يسأله عما يفعله تعالى (٢) فالإمام الأشعرى ينطلق من نظريته فى شمول الإرادة والمشيئة الإلهية التى لا تتقيد بشىء مهما كان ، وقد تابع أبو الحسن الأشعرى علماء الأشاعرة فى رفض نظرية الصلاح والأصلح ، فجميع المعتزلة – فى نظر الباقلانى بقولهم بوجوب رعاية الصلاح والأصلح كأنهم قد اوجبوا تناهى مقدورات الله (٣)

كما تعرض (أمام الحرمين) لنقد النظرية وبيان تهافتها واضطرابها إذ يقول :" إذا كان الصلاح واجباً على الله تعالى فى كل أمور الدين والدنيا ، كان فعل النوافل وسائر القربات التى يتطوع بها العباد واجباً عليهم أيضاً لما فيها صلاحهم ، لأن الأصل عند المعتزلة فى هذه القضية وغيرها هو " قياس الغائب على الشاهد " فإذا سلمنا أن أفعال العباد ليست كلها واجبة ، بل فيها ما هو مندوب وما هو مستحب ، وما هو من قبيل المباح ، فلابد من التسليم – أيضاً – بأن أفعال الله تعالى ليست كلها فى منزلة واحدة ، هى منزلة " الوجوب" وإنما تشمل – أيضاً – ما يعد من قبيل التفضل والإحسان ، ولا شك أن القربات فيها صلاح للعباد ، ولكن لم يقل أحد أنها واجبة عليهم ولا يجوز

---

(١) راجع فى ذلك : أصول الدين للبغدادى ص١٥١، ١٥٢ – ونهاية الإقدام للشهرستانى ص٤٠٩، ٤١٠ ، المطالب العالية للرازى جـ ٣ ص٣٢٦ ، وشرح المواقف جـ٨ ص٢١٨ وإن كان لم يذكرها أبو الحسن الأشعرى فى أى كتاب من كتبه المتداولة ، كما لم يذكرها أيضاً ابن عساكرالدمشقى فى كتابه " تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى . ط المكتبة الأزهرية للتراث.

(٢) انظر: أبوالحسن الأشعرى رسالة أهل الثغرص٩٠ ، واللمع ص٧٣، ٧٤

(٣) الباقلانى : تمهيد الأوائل ص٢٩٢

للمعتزلة الفصل فى هذه القضية بين الشاهد والغائب([1]) ولو كان الفصل بينهما جائزاً ، لكان الأصلح واجباً فى حق العبد دون الرب تعالى ، لأن مكابدة المشقة فى فعل النوافل تجر إلى تحصيل الأصلح فى العاجل والثواب فى الآجل ، بينما الرب تعالى لا تلحقه مشقة ولا يصح أن يتصف بها . وبناء على ذلك فلابد للمعتزلة أن يقولوا بوجوب الأصلح على العبد فقط وإلا " فقد لزمهم الجمع بين الشاهد والغائب لزوماً لا محيص عنه "([2]) وبالتالى فقد بطل قولهم بالأصلح على الله .

– كما يذكر "إمام الحرمين" أن المعتزلة يحكمون بأن فاعل الواجب لا يستوجب عليه الشكر أو المدح، كقاضى الدين والوديعة ونحو ذلك ، وبناء على ذلك فإن الله تعالى فى كل ما يفعله لاستصلاح عباده لا يستوجب الشكر أو الحمد ، لأنه يفعل ما هو واجب عليه ([3]) بالإضافة إلى أن فعل الأصلح فى الدنيا ، يستلزم أن يكون له حد معين ينضبط به ، بحيث تكون الزيادة عليه إفراطاً والنقص فيه تفريطاً ، لأن مقدورات الله تعالى غير متناهية ، ولا يوجد صلاح إلا وفى مقدور الله – تعالى – ما هو أصلح منه إلى مالا نهاية ، يقول فى ذلك إمام الحرمين :" قد أوجبتهم – أيها البغداديون – فعل الأصلح فى الدنيا ، ومقدورات البارى تعالى لا تتناهى فى اللذات فبأى قدر تضبطونه فى الأصلح، ولا حصر للذات ولا نهاية للمقدورات وكل مبلغ من الإحسان فعليه مزيد من الإمكان" ([4])

وخلاصة موقف إمام الحرمين أنه حاول هدم الأساس الذى بنى عليه المعتزلة البصريون قولهم بوجوب الأصلح فى الدين ، عندما بين أن تحسينهم بالعقول وتقبيحهم

([1]) من الملاحظ أن الأشاعرة ينقضون نظرية الأصلح بنفس قواعد المعتزلة كقاعدة " قياس الغائب على الشاهد " التى لايمكن لهم أن يتنصلوا منها .

([2]) الإرشاد للجوينى ص٢٩١

([3]) انظر: المرجع السابق ص٢٩٣، ٢٩٤

([4]) انظر: المرجع السابق ص ٢٩٤

يلزمهم أن يقبحوا تكليف من علم الله تعالى أنه يكفر أو يفسق ، كما يلزمهم – أيضاً – المساواة بين كون الأصلح واجباً فى الدين والدنيا معاً ، وعندئذ يعترض عليهم بما اعترض به على إخوانهم البغداديين .

كما أن قياسهم الغائب على الشاهد ، يلزمهم إثبات قدرة الله تعالى على التفضل بالثواب دون تعريض العباد إلى مشاق التكليف ودون التمسك بمبدئهم القائل " استيفاء الحق المستحق أولى من قبول الفضل"([1])

هذا وقد سار أئمة الأشاعرة بعد ذلك ، فى قضية الصلاح والأصلح على نفس منهج إمام الحرمين ونسجوا على منواله([2]) على الرغم من وجهة النظر السابقة للأشاعرة إلا أنهم لا ينكرون اشتمال الأفعال الإلهية على الخير، وتوجهها نحو إصلاح العباد ؛ لأنه تعالى لم يخلقهم لأجل إفسادهم ، ؛ لكنهم يفرقون بين لزوم الصلاح والخير لأفعاله تعالى ، وبين حمل الصلاح والخير على وضع أفعاله .

إذا الأول يعد كالفضيلة أو الصفة اللازمة لوجود الفعل ، والثانى يعد كالعلة المقتضية لوجود الفعل كما يقول الشريف الجرجانى ([3]) " إن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع ، وأفعاله تعالى محكمة متقنة ، لكنها ليست أسباباً باعثة على إقدامه

([1]) الإرشاد ص٢٩٩ (لأن مثل هذا القول لا يصدرإلا من إنسان لم يقدر الله حق قدره ، فما من عبد مربوب إلا محتاج إلى قبول المنن الإلهية .

([2]) انظر: إحياء علوم الدين جـ ١ص١٣٣ ط١ سنة ١٩٨٧ م دار الريان للتراث ، والقسطاس المستقيم للإمام الغزالى ص٨٦، ٨٧ دار الثقافة العربية بالقاهرة ، والاقتصاد فى الاعتقاد ص١١٥ ، والشهرستانى فى نهاية الإقدام ص٤٠٧، ٤٠٨

([3]) الجرجانى: على بن محمد بن على الحنفى ، المعروف بالشريف الجرجانى صاحب الكتاب المعروف بالتعريفات ولد سنة ٧٤٠هـ ودرس فى شيراز، له نحوخمسين مصنفاً ، منها شرح مواقف الإيجى توفى ٨١٦هـ (الأعلام جـ٥ص٧)

وعللاً مقتضية لفاعليته" ([1]) وقد أيد الفخر الرازى قول الأشاعرة أيضاً ([2]) .

الحسن والقبح عند الأشاعرة: من المسائل المهمة المنتجة لقضية الصلاح والأصلح لدى المعتزلة القول بالحسن والقبح العقليين – كما اتضح سابقاً – لذا سأوضح هنا موقف الأشاعرة من هذه القضية الهامة .

أولاً: أن الأشاعرة مذهب وسط بين المغالين والمفرطين ، لذا سلمت مع المعتزلة بالعدل الإلهى ، ولكنها رفضت مع السلف أن يوجب العقل شيئاً على الله تعالى ؛ لأن الله – تعالى – مختار يفعل ما يشاء ، وليس للعقل أن يوجب عليه تعالى ، وإنما الواجبات ما أوجبها الله – تعالى – على نفسه .

وبناء على ذلك : ذهب الأشاعرة إلى تحسين الأفعال الإلهية كلها ، سواء وافقت العقل أم خالفته ، لأن وجه الحسن فيها يرجع إلى كونها أفعال الله تعالى ، التى لا تخضع لقوانين أخرى غير القانون الإلهى ولا تفرض عليه من خارج ذاته تعالى ([3])

– وقد ذهب الإمام الأشعرى فيما يخص قضية التحسين والتقبيح إلى أن أفعال الله

([1]) شرح المواقف جـ ٨: ٢٢٧ ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطى ط١ سنة ١٩٩٨م دارالكتب العلمية

([2]) انظر: المحصل ٤٨٢ والمطالب العالية فى العلم الإلهى جـ٣ ص٢٩٩ – ٣١٨ .

([3]) انظر: د/ إبراهيم مدكورفى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص٤٦ ، د/ عبدالفتاح الفاوى أصالة التفكير الإسلامى فى علم الكلام ص٧٧ جـ ١سنة ١٩٨٣ مكتبة دارالعلوم (وينبغى الإشارة إلى أن المعتزلة والأشاعرة جميعاً متفقون فى ذلك ، وإنما النزاع بينهما فى كيفية إدراك وجوه الحسن أوالقبح فى فعل العبد الاختيارى ففى الوقت الذى ذهب فيه المعتزلة إلى أن العقل يدرك ما فيه من حسن أو قبح ورد الشرع بذلك أو لم يرد ، ذهب الأشاعرة إلى أن الفعل الاختيارى للإنسان لا يتعلق به المدح أو الذم قبل ورود الشرع ، فلايجب الإيمان بالله تعالى ولا يحرم الكفر به قبل البعثة ، لأن الأمر كله موقوف على ورود السمع بذلك (انظر: د/ محمد السيد الجليند ، فى علم الأخلاق ص٩٣)

تعالى لا تقاس على أفعال العباد ، وأن أفعاله – تعالى – لا توصف إلا بالحسن سواء وافقت العقل أم خالفته لأنه تعالى لا آمر له ولا ناهياً[١]

وقد وافقه فى ذلك الإمام "أبو بكرالباقلانى" [٢] إلا أننا نجد الإمام "الجوينى" يقرر أن العقل يدرك الحسن والقبح فى الفعل الإنسانى الذى لا يتعلق به التكليف ، إذ لا سبيل إلى إنكار ما هو مركوز فى الطباع من ميل إلى المنافع والملذات ، ونفور عن الآلام ، وجحد ذلك خروج عن المعقول[٣]

أما التراع فيما يحسن أو يقبح من الفعل فى حكم الله – تعالى – فقد ذهب إمام الحرمين كسائر الأشاعرة إلى أن العقل لا يدل على حسن الشيء ولا قبحه ، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من الشرع [٤]

– كما أخذ الإمام الجوينى فى بيان وتصحيح مقصود الأشاعرة من قولهم " إن الحسن والقبح لا يدركان إلا بالشرع " حيث يتوهم البعض من هذا القول أن الحسن والقبح صفتان زائدتان على الشرع ، ولا تدركان إلا به ، فذكر أن الأمر ليس كذلك ، وإنما الحسن هو عبارة عن ورود الشرع بالثناء على فاعله – وكذلك القول فى القبح –

---

(١) انظر:أبوالحسن الأشعرى : أصول أهل السنة والجماعة ، المسماه برسالة أهل الثغرص٧٧ تحقيق د/ محمد السيد الجليند ، انظرأيضاً أبوالحسن الأشعرى اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص٧٤ ضبط وتصحيح محمد أمين الضناوى ص١١ سنة ٢٠٠٠م دار الكتب العلمية

(٢) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوزالجهل به ص٧٤، ٧٦تحقيق عماد الدين أحمد حيدرط١ سنة ١٩٨٦عالم الكتب بيروت .

(٣) أمام الحرمين : البرهان فى أصول الفقة جـ١ ص١٠ تعليق صلاح محمد عويضه ط / ١٤١٨ هـ – دار الكتب العلمية بيروت

(٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ص٢٦٥ تحقيق د/ محمد يوسف موسى ط مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٠م



وليس صفة ذاتية فى الفعل[١]

ثانياً : إبطال مسلك الضرورة والاستدلال عند المعتزلة ، حيث رفض "الجوينى" كون الحسن والقبح فى الفعل مما يدركان ضرورة ، لأنها دعوى لم تسلم ممن يعارضها بنقيضها " ويدعى العلم الضرورى بحسن ما قبحوه ، وقبح ما حسنوه "[٢] ولكى يدلل على أن الشرع هو الحاكم على الفعل الذى يتعلق به التكليف ، وليس العقل ، ذكر – إمام الحرمين – أن الفعل إذا وصف بالقبح ، فلا يخلو من أمرين : إما أن يكون قبيحاً لذاته أو لصفة فيه أو لغيرهما . فإن قيل يقبح لذاته أو لصفة وإما أن يقال : إن الفعل يكون قبيحاً لغير الذات أو الصفة ، وهذا القول لا يخلو أما أن يكون الفعل قبيحاً لورود الشرع بالنهى عنه ، أو لأمر آخر، ولما بطل أن تقبح صفة لأجل صفة أخرى ، فلم يبق إلا أن الشرع هو الذى يحكم بالتحسين والتقبيح وبطل تقبيح العقل وتحسينه فى حكم التكليف [٣] ، كان باطلاً ، لأن القتل هو القتل سواء وقع ظلماً أو قصاصاً ، ولا يمكن أن نساوى بين القتلين فى نظر العقل . فلابد من سلطة – خارج العقل – تقضى بقبح الأول وحسن الثانى ، وهى سلطة الشرع [٤] .

وكذلك الأمام "الغزالى" الذى تابع شيخه "الجوينى" وربط بين الحسن والقبح وبين الأمر الإلهى ب" افعل ولا تفعل " ومن ثم فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب ، فإذا لم يرد شرع يكون الفعل الإنسانى واقعاً فى منطقة " المباح" المقول فيه " إن شئتم فافعلوا، وإن شئتم فاتركوا"[٥] والإمام " الغزالى" يوافق جمهور الأشاعرة فى أن الحسن

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٢٥٨ – ٢٦٠ .

(٢) الإرشاد :ص٢٦٢

(٣) انظر: الإرشاد ص٢٦٦، ٢٦٧

(٤) إمام الحرمين : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ص١٠٩ تقديم وتحقيق د/ فوقية حسين محمود ط١ سنة ١٩٦٥م المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

(٥) الغزالى : المستصفى فى علم الأصول ص٤٥ ضبط محمد عبدالسلام عبد الشافى ط١ سنة ١٩٩٣م =

والقبح يرتبطان بمفهوم الموافقة أو المنافرة للغرض([1]) وهما مما يدركان بالعقل ، إلا أنهما يرجعان إلى الفاعل وليس لذات الفعل ، فرب فعل يوافق شخصاً من وجه ويخالفه من وجه آخر. أما الأفعال الإلهية فغير خاضعة لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين ؛ لأن الله تعالى :" لايجب عليه فعل ، ولا يتصور منه ظلم ، ولا يجب لأحد عليه حق ، وأن حقه فى الطاعات وجب على الخلق بإيجابه على لسان أنبيائه لا بمجرد العقل" ([2])

– وعلى الرغم من أن " الغزالى" يعلى من شأن العقل ، ولا يرى ثمة تعارضاً بين ما هو شرعى وما هو عقلى ، إلا أنه لم يجعل هناك قاعدة معينة ، أو ضابطاً للحسن والقبح يمكن معرفتها بالعقل ، وإنما ارجع ذلك إلى الأمر والنهى الشرعيين.([3])

والمعلوم أن مهمة الشرع هى الكشف عن وجوه الحسن والقبح ، وليست له علة مؤثرة فى كون الفعل حسناً أو قبيحاً ، لأن هناك الخواص الذاتية فى الفعل هى من تحسنه أو تقبحه ، لذلك فإن نظرة متأخرى الأشاعرة – كالشهرستانى، والرازى ، والآمدى لقضية التحسين والتقبيح كانت أكثر شمولاً واقتراباً من منطق العقل وروح الإسلام ([4])

وخلاصة ما ذهب إليه أئمة الأشاعرة : بأن كل ما يستحق المدح أو الذم فى نظر

دار الكتب العلمية بيروت

([1]) انظر: الغزالى – الأقتصاد فى الاعتقاد ص١٠٤ – ١٠٨ ط١ سنة ١٩٨٣ م دارالكتب العلمية

([2]) الإمام الغزالى : قواعد العقائد فى التوحيد ضمن رسائل الإمام الغزالى جـ٢ ص١٢٧ ط سنة ١٩٨٦م دار الكتب العلمية بيروت ، ويراجع أيضاً أحياء علوم الدين جـ١ ص١٦٦ تحقيق الشحات الطحان ، عبدالله المنشاوى ط١ سنة ١٩٦٦م دارالفجر بالقاهرة

([3]) د/ محمد السيد الجليند . قضية الخيروالشرص٢٥٣.

([4]) راجع الشهرستانى فى نهاية الإقدام ص٣٧٠ ، والرازى فى كتاب المحصل ص٤٧٨ ، ٤٧٩ والآمدى غاية المرام ص٢٣٤ ، ٢٣٥ تحقيق د/ حسن محمود عبداللطيف الشافعى ط ١٩٧١م المجلس الأعلى للشئون الأسلامية ، ويراجع د/ حسن عبد الشافعى الآمدى وآراؤه الكلامية ص٤٣٥ط ١ سنة ١٩٩٨م دار السلام بالقاهرة

العقول ومجارى العادات ، فإن ذلك يدرك بالعقل ، ورد الشرع أم لا ، وإنما النزاع فى الحسن والقبح عند الله – تعالى – بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح أو الذم – بل ما ورد الأمر به فهو حسن ، وما ورد النهى عنه فقبيح من غير أن يكون للعقل جهة محسنة فى ذاته "(١) .

تعقيب: ويبدو من نصوص الأشاعرة أنهم ينكرون مذهب المعتزلة فى التحسين العقلى ، و يعتبرون الكل أحكام شرع ، و أن الأمر والنهى من موجبات الحسن والقبح ، بمعنى أن الفعل إذ أمر به صار حسناً ، ولو نهى عنه لصار قبيحا ، ولو أمر بما نهى عنه لصار حسنا وبالعكس ، أما المعتزلة فيعتبرون أن الأمر والنهى من مقتضيات الحسن والقبح (٢)

موقف الأشاعرة من اللطف:

" أولا : مفهوم اللطف عند الآشاعرة : إن منهج أهل السنه " الأشاعرة " الرافض لأن يكون العقل وحده موجباً أو محسناً ومقبحاً ، كان الأساس الذى بنوا عليه موقفهم من كل قضايا الوجوب ، ومخالفتهم للمعتزلة ، لأنهم عندما ضبطوا نظرهم للأفعال الإلهية بميزان الشرع ، لم يلزمهم ما لزم المعتزلة من تعليلها بالأغراض ، أو القول بالواجبات العقلية على الله تعالى . أما اللطف فإن أهل السنة لا ينكرونه ، بل يجعلونه فى مقدور الله – تعالى – أبدا . ويعنى لديهم " خلق القدرة على فعل الصلاح من الإيمان والطاعة "(٣) .

– وهناك خلاف آخر بينهما ، هو أن المعتزلة لم يحصروا اللطف في شيء دون

---

(١) التفتازانى : شرح المقاصد جـ ٣ص٢٠٧، ٢٠٨

(٢) المرجع السابق جـ ٢ص٢٠٨

(٣) الآمدى : أبكارالأفكارجـ ٢ ص٢٠٦ ، وشرح المقاصد للتفتازانى جـ ٣ص٢٣١، والجوينى :الإرشاد ص٣٠٠ .

شيء ، بينما الأشاعرة – أهل السنة – حصروه في شيء مخصوص ، " وهو خلق القدرة على الطاعة ، وكان مقصدهم من ذلك التحديد هو أن القدرة الحادثة تكون مقارنه للمقدور وملازمة له ، فإن كان المقدور صلاحاً خلقت للعبد القدرة على إتيانه ، وإن كان فساداً خلقت له القدرة على الامتناع عنه . ولم يهتم أهل السنة بذلك الخلاف ، وإنما كرسوا جهدهم في إبطال أمرين:

١ – القول بوجوب فعل اللطف على الله تعالى

٢ – القول بأنه ليس فى مقدور الله – تعالى – لطف لو فعله بالكافر لآمن معه إيماناً اختيارياً .

أما الأمر الأول: فقد تعرضوا لإبطاله – كما فعلوا سابقاً فى الأصلح من منطلق تقريرهم لقدرة الله المطلقة الشاملة والنافذة فى كل شىء ، وعدم قياس أفعاله – تعالى – على أفعال خلقه ، لأن أفعاله – تعالى – كلها حسنة لمجرد صدورها منه تعالى ، ولا مدخل للعقل – القاصر – فى تحديد هذا الحسن وعدمه ، أو فى إلزامه – تعالى – بأمر معين ، لأنه – تعالى – ليس تحت إمرة آمر أو قدرة قادر، بل له سبحانه الخلق والأمر يفعل ما يشاء وقتما شاء ، ولا معقب لحكمه ولا راد لقضائه ، وكما يقول السعد التفتازانى " لما لم نقل بوجوب شىء على الله كفينا مؤونة كثير من تطويلات المعتزلة ، القائلين بوجوب أشياء على الله – تعالى – عن ذلك علوا كبيرا " ([1])

أما الأمر الآخر: فقد انبرى له علماء أهل السنة للرد عليه ، لما يحمل من شبهة نسبة العجز أو النقص إلى الله تعالى ، ذلك أن الأفعال الإلهية إذا كانت على وتيرة واحدة بالنسبة إلى قدرته تعالى ، فكيف يمكن لأحد المخلوقين القطع بأن البعض منها يلحقه حكم الواجب على الله تعالى دون الآخر؟!!

([1]) انظر: شرح المقاصد جـ ٣ص٢٣٨

ومن جملة أدلة أهل السنة العقلية على بطلان القول بوجوب اللطف منها :

١ – يرى أهل السنة أن اللطف لو كان واجباً على الله تعالى ، لما بقى على وجه الأرض كافر أو فاسق ، إذ لو كان واجباً أن يفعل الله تعالى أقصى ما عنده من اللطف فلاشك أن وجود المؤمن والكافر والعاصى ، ليعد دليلاً على أن بذل اللطف للمكلفين ليس على درجة واحدة ، بل هم متفاوتون فيه مما يترتب عليه عدم صحة القول بأنه تعالى قد فعله لجميع العباد ، لأنه واجب عليه وأن الكافر والفاسق قد لطف بهما كل اللطف ولم يعد فى مقدوره – تعالى – ما يبذله لهما حتى يؤمن الكافر، ويفىء إلى رشده الفاسق.

٢ – أن الله – تعالى – قد اخبر فى كتابه العزيز ، وعلى لسان نبيه (صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ) بسعادة بعض عباده وخلودهم فى الجنة ، وشقاوة بعضهم وخلودهم فى النار، فلو كان اللطف واجباً لصار الإخبار بالشقاوة فى حق أحد – حتى لو علم من حاله أن اللطف لا يجدى معه شيئاً البتة – إقناطا له وإغراء على اقتراف الذنوب .

٣ – الثابت فى مذهب المعتزلة – كما سبق – أن الله تعالى لا يفعل إلا لغرض ، وهو نيل الثواب الذى لاينال إلا استحقاقاً ، بقدر ما فى التكاليف من مشاق وآلام فتوجه أهل السنة بعدة تساؤلات منها ، لماذا لا يكون قطع الألطاف نوعاً من تعظيم المحنة والمشقه فيها ومن ثم تعريض المكلفين للثواب الجزيل ، وإذا لم يستفد الكافر بما فى التكاليف من ألطاف ، فأى غرض فى تكليفه؟[1]

---

(1) انظر تفصيل تلك الأدلة فى شرح المقاصد للتفتازانى جـ ٣ ص ٢٣٩ (تلك كانت بعض أدلة الأشاعرة العقلية على عدم وجوب اللطف ، والتي تبدو – فى أغلب الظن – ترديد اً لما ذكره البغداديون من اعتراضات على النظرية كما صاغها أخوانهم البصريون ، أو لعلهم استفادوا من النقد الداخلى الذى حدث فى محيط المعتزلة حـول هذه القضية ، فجـاءت أدلتهم العقلية متوافقة – إلى حد كبير – مع الطرف المعتزلى) .

وإلى جانب تلك الأدلة العقلية حشد أهل السنة العديد من النصوص القرآنية التى تثبت قدرة الله – تعالى – على أن يأتى بزيادة لطف فى حق عباده حتى يؤمنوا كلهم إذا شاء منهم ذلك ، طائعين مختارين دون قهر أو إلجاء ، وأن الكفر يقع من العبد نتيجه لكسبه هو واختياره ، وإن كان ذلك لا يخرج عن المشيئة الكونية الشاملة لله تعالى ، وهذه النصوص القرآنية يمكن حصرها فى نوعين أولاً : نصوص تثبت القدرة على إيمان الكافر ومنها : قوله:" وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا " ([1]) .

ووجه الدلالة فيها : أنه إذا كان ثابتاً أن قدرة الله – تعالى – صالحة للضدين ، وأن نسبتها إليهما على السوية ، فإن رجحان أحدهما على الآخر لا يكون إلا لداعية مرجحة ، فإذا علم أن حصول هذه الداعية لا يرجع إلى العبد ، وإلا لزم التسلسل الباطل ، ثبت أن خالق هذه الداعية هو الله وحده

فالمعنى العام لهذه الآيات : هو أن الله تعالى لوشاء الإيمان من كل العباد ، أو أراد جمعهم على الهدى ، لفعل ، لكن لما لم يفعل ذلك تبين لنا أن إرادته إنما تتعلق بإيمان بعضهم وكفر بعضهم الآخر ([2]) إذن فتلك الآيات – ومثيلاتها – على تقدير ظاهرها ، تقرر أن الله تعالى قادر على إيمان الكافر، إذا شاء ، لأنه إذا لم يكن في مقدوره – تعالى – من الألطاف ما يجعل الكافر يؤمن معها ، لما كان لإيراد تلك الآيات ومثيلاتها في القرآن الكريم أية فائدة ، إلا ادعاء قدرة ومشيئة ليستا له " ([3]) كما استدل أهل السنة بقوله تعالى :" وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى "([4]) على بطلان ادعاء المعتزلة بعدم قدرة الله تعالى على زيادة اللطف لو فعله بالكفار لآمنوا إيماناً يستحقون معه الجنة ، فذكر ابن

([1]) السجدة :١٣ ، انظرأيضاً يونس:٩٩، وهود:١١٨

([2]) الرازى : مفاتيح الغيب جـ ٦ص٢٩٠تفسير الآية ٣٥ من سورة الأنعام .

([3]) انظر: تبصرة الأدلة جـ٢ص٧٢٦

([4]) الأنعام :٣٥

حزم : " أن الإيمان المعتزلي الذى يدين الله – تعالى به ، ويرى نفسه مستحقاً عليه الثواب لا يخلو من أمرين: أما أن يكون إيماناً كاملاً خالصاً ، وإما أن يشوبه شك ما ، أو يمكن أن يكون باطلاً فإن قال المعتزلى بالأول ، فقد أقر بالاضطرار، إذ لضرورة فى العلم لا تعنى غير المعرفة التي لا يشوبها شك ، ولا يمكن الاختلاف عليها ، وكذلك فى الإيمان – أما أن قال بالأمر الثاني فقد أقر بالكفر، وانقطعت حجته فى كل الآمرين" ([1]) .

وخلاصة الأمر: إن اعتقاد أهل السنة فى هذه القضية قائم على أن القرآن الكريم مليء بكثير من الآيات التى تتناول المشيئة والقدرة ، لكنها قاطعة فى أن مشيئته تعالى شاملة لكل شيء ، وقدرته نافذة فى كل مقدور، وأن مشيئته اهتداء البعض وإضلال البعض الآخر ، أو مشيئته إيمان الكل أوكفر الكل لا تعنى بأى حال أنها مشيئة جبر واضطراب ، ولا تحتمل تأويلاً غير معنى الاختيار، وأن المقرر لديهم ، كما يقول ابن حزم أن :" كل من منع قدرة الله – عزوجل – عن شيء مما ذكرنا ، فلا شك فى كفره ، لأنه عجز ربه – تعالى – وخالف جميع أهل الإسلام ([2])

والمعتزلة لم يسلموا من ذلك الحكم – من وجهة نظر ابن حزم – عندما رفضوا أن يكون فى استطاعة الله – تعالى – لطف زائد ، يمكن فعله للكافر حتى يؤمن معه مختاراً غير مجبر ولا مكره ، وعندما ردوا ذلك الاعتقاد الذى استقر فى قلوب ووجدان الجميع – سلفاً وخلفاً – وترجموه بقولهم :" ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن "([3])

وخلاصة القول:

أن المعتزلة نزهوا الحق – تعالى – عن أن يضاف إليه شر أو ظلم ؛ إذ الشر والظلم لا يقعان إلا من الإنسان ، لذا قالوا: " بأن أفعاله كلها حسنة من منطلق حكمته

([1]) الفصل جـ٣ص٢١٦.

([2]) الفصل جـ ٣ص٢٢٢.

([3]) انظر: تبصرة الأدلة جـ٢ص٧٠١

العادلة التى لا يشذ عنها فعل من أفعاله ، ولذا فقد نفوا الشر الخلقى من الإنسان ؛ لأن الله تعالى لايريده ولا يأمر به ، واثبتوا الشر الطبيعى وقالوا أنه موجود "لحكمة" ([1])

ومن جانب آخر، عندما بحثوا قضية الأفعال الإلهية ، لم يبحثوها بمعزل عن الإنسان ، وإنما نظروا إلى ما يمكن أن يحاط به من رعاية أو عناية إلهية ؛ بوصفه كائناً مكرماً عند الله تعالى ، وهذا يستلزم أن الأفعال الإلهية لا تكون إلا حسنة ، ولا يمكن أن تخلو من الصلاح والحكم المقصودة ، حتى وإن اشتملت على أمور تكرهها النفس الإنسانية فكل ما فى العالم يسير وفق غرض وغاية بشهادة العقل ، وغاية وجود حكمته تعالى تتمثل فى عدله سبحانه ([2]) وقرروا بناء على ذلك مبدأ هاماً ، وهو الحكم على الفعل بالحسن والقبح ، ولكنه ليس حكماً مطلقاً وإنما تبعاً للمصلحة الإنسانية ، فهو تعالى لا يخل بما هو واجب عليه ، ولا يكذب فى خبره ، ولا يجور فى حكمه ، ولا يعذب أحد بذنب غيره ، ولا يكلف العباد مالا يطيقون من العمل وما لا يعلمون ، وإذا كلفهم وجب عليه أن يقدرهم عليه وأن يعلمهم صفه ما كلفهم ، وإذا آلم الله أحداً من خلقه أو أسقمه وجب عليه أن يعوضه وإلا كان – تعالى – مخلاً بالواجب ، فانطلاقاً من هذا المفهوم " للعدل الإلهى" قالوا بمقتضى حكمته تعالى وعدله بوجوب رعاية الأصلح لعباده ، واللطف بهم بمقتضى تكليفه ، والعوض عن الآلام والأسقام . والثواب للمطيع والعقاب للعاصى وغير ذلك من الأمور التى تناولها أهل السنة بالنقد والتفنيد .

بينما الأشاعرة قد خالفوا فى ذلك ، حينما قدموا الشرع وجعلوه قاضياً على العقل ، ومن ثم رفضوا أن يكون العقل بمفرده محسناً أو مقبحاً ، كما رفضوا أن تعلل الأفعال الإلهية بالأغراض أو المنافع التى تعود على العباد ، وهم إن اثبتوا الحكمة فى أفعال الله ، إلا أنهم لم ينظروا إليها على أنها العلة الباعثة على الفعل ؛ لذلك لم يلزمهم ما

([1]) مهرى أبوسعدة ، الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة ص٣١٨

([2]) انظر: هانم إبراهيم يوسف ، أصول العدل عند المعتزلة ص١٥٤، دار الفكر العربى القاهرة ١٩٩٣م

لزم المعتزلة من التعليل وإثبات الغرض والقول بوجوب شيء ما – فضلاً عن الأصلح – على الله تعالى .

فموقف الأشاعرة – المتمثل فى أهل السنة – أنهم ينطلقون من كون الله – تعالى – خالقاً لجميع أفعال العباد ومريداً لها على النحو الذى تقع عليه ، وأن الله – تعالى – موصوف بالحكمة والعدل قبل أن يخلق الأشياء ، ويعلم العباد أن حكمته سارية فيها ، لأنها من صفات الكمال وكل انتقاداتهم للمعتزلة تدورحول إثبات الفاعلية المطلقة لله تعالى فى الخلق والأمر.

– ويرون أنه لا ينبغى ولا يجب أن يوجب الإنسان على الله تعالى شيئاً ؛ لأنهم اخذوا كلمة يجب بمعنى يلزم ولا يجوزاللزوم على الله تعالى ، ويؤكد ذلك قول الحق:" كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ"([1]) وقوله تعالى :" يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ "([2])

– كما تخالف الأشعرية المعتزلة في فكر الاستحقاق ، ويرون أن الله جائز أن يعذب المطيع ويثيب العاصي ، وهم يؤكدون بهذا حرية الإرادة الإلهية في خلقه فلا يجب عليه شيء ، وأن الأعمال جاءت بمثابة الأسباب التي ينبني عليها ثواب الله وعقابه في الآخره ، فإنه سبحانه يقول: " وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا "([3]) وذلك فى حق الثواب ، أما العقاب فكما فى قوله تعالى :"وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ"([4])

وقد ذهبت الأشعرية بأنه على الرغم من هذه الأسباب إلا أن فى الحقيقة أن الله هو الذى يهدى ويضل ، فهو يهدى من يشاء ويضل من يشاء ، وذلك بأن يخلق

([1]) آل عمران : ٤٠

([2]) البقرة ١٠٥

([3]) طه ١١٢

([4]) الشورى : ٣٠

الاهتداء فى قلوبهم كما ذكر فى قوله :" فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ"([1])

والإضلال من الله تعالى عند أهل السنة على معنى خلق الضلال فى قلوب أهل الضلال ، كقوله تعالى : " وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا "([2]) ولا يعنى ذلك أن الله يظلم أحدا قال تعالى:" وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيد "([3])

([1]) الأنعام :١٢٥

([2]) الأنعام : ١٢٥

([3]) فصلت : ٤٦

(أهم النتائج)

١ - إن المعتزلة جعلوا من الإيمان بعدل الله تعالى - حسب فهمهم الخاص محوراً أساسياً لتفكيرهم ، ومن هنا كانوا أكبر الفرق الكلامية اهتماماً بقضية العدل الإلهى ، حتى جعلوها مجالاً لتثبيت أسس تتريه الفعل الإلهى .

٢ - اتجهت المعتزلة إلى مناقشة قضية العدل من منطلق الحكمة الإلهية ، وأن لكل أفعال الله - تعالى - حكمة وسبباً ، تلك الحكمة التى بنوا عليها نظرياهم فى تتريه الله تعالى من العبث ، والتى ترقى به عن مشابهة الفعل الإنسانى كما تنأى عن ظلم العباد إلا بتمكين الله لهم ، وقد وافقهم الأشاعرة فى إثبات واقرار الحكمة فى الفعل الإلهى ولكن باعتبارات ومنطلقات أخرى.

٣ - ارتبط مفهوم العدل - لدى المعتزلة - بمفاهيم أخرى كثيرة ، كان من أهمها الحسن والقبح العقليين ، والصلاح والأصلح ، واللطف بالعباد فيما كلفهم ، والأعواض التى يمنحها لهم مقابل ما يلاقون من آلام لا ذنب لهم فيها .

٤ - يستنتج أيضاً بأن الدليل يكشف عن حال المدلول ، ولايصيره واجباً ، وكذلك بالنسبة للأمر به من وجه النظرالاعتزالية ، فعلة وجوب الفعل غير الدليل على وجوبه ، وهذا الأمر مما سهل اطلاق لفظ الوجوب فى حق الله تعالى لديهم .

٥ - إن فكرة الثواب والعقاب هى النتيجة الطبيعية لنظرية التكليف طبقاً لقواعد العدل الإلهى - كما بناها المعتزلة - كما ترتبط بالمدح والذم بناء على مبدأ الوعد والوعيد لديهم ، كما أن قضية الحسن والقبيح لديهم - لا تختلف باختلاف الفاعلين ، وأن حكم أفعال الله - تعالى - فيها كحكم افعالنا ؛ لذا قرروا أن أفعال الله - تعالى - كلها حسنة ، وأنه تعالى لا يفعل القبيح .

٦ - جاءت فكرة الآلآم والأعواض - عند المعتزلة - متناسقة مع نظرهم إلى العدل الإلهى ، وبناء على مفهومهم فإن الصلاح ليس هو الأحسن ، وإنما قد يكون الألم

صلاحاً ، والمشقة أصلح بناء على قاعدة الأعواض الاعتزالية .

٧ – لقد نفى الأشاعرة بشكل قاطع أن يكون العقل موجباً على الله تعالى شيئاً من منطلق إثبات الفاعلية المطلقة لله تعالى فى الخلق والأمر، لذا يرى الأشاعرة بأن الله إذا أثاب فبفضله ، وإذا عاقب فبعدله .

٨ – لقد أخطأت المعتزلة – كما ذهبت الأشاعرة – حين زعمت أن الدليل السمعى لا يقول بالعفو عن العاصين والعقل يجوز ذلك ، فقد ظهر جلياً أن العقل والنقل إذا صحا فإنهما لا يختلفان فى حكم من الأحكام ، وبان للمعتزلة خطأ فهمهم للنصوص وتحميلها ما لا تحتمل .

٩ – اتضح – أيضاً – تبعاً لمنهج الأشاعرة بأن الواجبات جميعها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئاً ، ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً ، فمعرفة الله – تعالى – بالعقل تحصل ، وبالشرع تجب ، وكذلك شكرالمنعم وإثابة المطيع ، وعقاب العاصى يجب بالسمع دون العقل .

١٠ – أن أصل الخلاف بين الفرقتين – المعتزلة والأشاعرة – يرجع إلى مدى صلاحية العقل البشرى أو كفاءته للحكم على الأفعال الإلهية ، ففى الوقت الذى يتحرج فيه الأشاعرة من إطلاق (لفظ الوجوب) فى حق الله تعالى ، أو التقدم بين يدى الله ورسوله ، والحكم بحسن شيء أو قبحه قبل ورود الشرع بذلك ، نجد أن المعتزلة يخضعون جميع الأحكام الشرعية والأفعال الإلهية لمقاييس عقلية صرفة ، بناء على أن الشرع – فى نظرهم – تابع للعقل ، من حيث أن مهمته – فقط – الإخبار عنها من اعطائها قيمة حسنة أو قبيحة .

١١ – الأشاعرة لا يجيزون تعليل أفعال الله – تعالى – بالغرض الذى هو العلة الغائية للفعل ، أو المحرك الأول له والباعث الوحيد عليه ، حتى يبعدوا عن مقام الألوهية أى تأثير يمكن أن يلحق بفعله تعالى ، إذ لا يجوز عندهم قياس الغائب

على الشاهد ، وهذا لا يعنى أن الحكمة تتخلف عن أفعاله ، فهى تابعة لأفعاله ، وليست أفعاله هى التى لا تتخلف عن الحكمة ، وهذا التحديد اللفظى لابد من مراعاته ، تتريهاً لله – تعالى – عن شائبة الايجاب والاضطرار.

١٢ – على الرغم من رفض الأشاعرة لقضية الصلاح والأصلح إلا أنهم لا ينكرون اشتمال الأفعال الإلهية على الخير، وتوجهها نحو إصلاح العباد ، لأنه تعالى لم يخلقهم لأجل إفسادهم ، لكنهم يفرقون بين لزوم الصلاح والخير لأفعاله تعالى ، وبين حمل الصلاح والخيرعلى وضع أفعاله ، إذ الأول يعد فضيلة ، والثانى يعد كالعلة المقتضية لوجود الفعل .

١٣ – أن من الأمور المتنازع عليها بين الأشاعرة والمعتزلة قضية الحسن والقبح العقليين ، ومرد ذلك إلى أن الأشاعرة يعتبرون أن الأمروالنهى من موجبات الحسن والقبح ، أما المعتزلة فيعتبروهما من مقتضيات الحسن والقبح .

١٤ – اتضح – أيضاً – بأن الأشاعرة ينطلقون من كون الله – تعالى – خالقاً لجميع أفعال العباد ومريداً لها على النحو الذى تقع عليه ، وأن الله – تعالى – موصوف بالحكمة والعدل قبل أن يخلق الأشياء ، ويعلم العباد أن حكمته ساريه فيهم ، لأنها من صفات الكمال التى هى أخص صفاته تعالى .

١٥ – العدل الإلهى عند الأشاعرة يؤسس على التوحيد ، وإن الصفات الإلهية زائدة على الذات بمعنى أن الأفعال المؤثرة فى العالم هى من أفعال الصفات الإلهية فإن أى شيء ، يحدث بمشيئة وقدرة الإله ، أما المعتزلة فالتوحيد يؤسس لديهم – على العدل ، فإن إثبات الفعل الإنسانى مقدوراً للإنسان وحده ونفى مسئولية الله – عنه استنادا إلى عدله وإثباتاً له .

١٦ – أن الحكم على الفعل أنه حسن أو قبيح عند المعتزلة إنما يرجع إلى وجوه عائدة إلى الفعل ، وليس لمجرد أمرالله به أو نهيه عنه ، فالأفعال إنما توصف بالحسن

أوالقبح لصفات تخصها ، بخلاف الأشاعرة فالحسن والقبح فى الفعل لمجرد أمرالله ونهيه عنه .

١٧ – أن الأشاعرة مذهب وسطي اعتدالي ؛ حاول أن يكون وسطاً بين النقل والعقل ؛ لذا سلم مع المعتزلة بالعدل الإلهى ، ولكنه رفض مع السلف أن يوجب العقل شيئاً على الله تعالى ، وأنه عزوجل مختار يفعل ما يشاء ، وأن الواجبات ما أوجبها الله – تعالى – على نفسه .

****

أهم المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: كتب السنة النبوية

١- البخارى (الإمام أبوعبدالله محمد بن اسماعيل البخارى)

- صحيح البخارى، دارالمعرفة

٢ - الترمذى (محمد بن عيسى أبوعيسى الترمذى السلمى ٢٧٩هـ)

- الجامع الصحيح سنن الترمذى ، تحقيق أحمد محمود شاكر، دارإحياء التراث العربى بيروت .

٣ - أبوداود (سليمان بن اشعث بن اسحاق ٢٧٥هـ

- سنن أبى داود ، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد ، دارالفكر، بدون تاريخ

٤ - ابن ماجه (الحافظ أبى عبدالله محمد بن يزيد القزوينى ٢٧٥هـ)

- سنن ابن ماجه ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى ط ١٩٧٥م

٥ - مسلم (الإمام أبو الحسن بن الحجاج القشيرى النيسابورى ٢٦١هـ)

- صحيح مسلم تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى دار إحياء التراث العربى بيروت ط الرابعة سنة ١٩٩١م

ثالثاً – أهم المصادر والمراجع

١ - إبراهيم اللقانى (الإمام)

- إرجوزة جوهرة التوحيد مع شرحها تحفة المريد على جوهرة التوحيد للإمام إبراهيم الباجورى ، تقديم وتعليق لجنة العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف ٢٠٠٦/

٢٠٠٧م

٢ – د/ إبراهيم مدكور

– الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، سميركو للطباعة والنشر بالقاهرة طبعة ١٩٨٣م

٣ – د/ أحمد محمد صبحى

– الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى بين العقليين والذوقيين ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٩م

– دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين ، ط ٤ سنة ١٩٨٢م

٤ – الأسفرايينى (أبي المظفرالأسفرايينى)

– التبصيرفى الدين وتميز الفرق الناجية عن الفرق الهالكين ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى مطبعة الأنوار القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٠م

٥ – الأشعرى (أبوالحسن على بن أسماعيل الأشعرى ت ٣٣٠ه)

– الإبانة عن أصول الديانة ، تحقيق فوقية حسن ، دار الأنصارالقاهرة ط١

– مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية ١٩٦٩م ، والمكتبة العصرية صيدا بيروت ط ١٩٩٠م .

– أصول أهل السنة والجماعة ، المسماه برسالة أهل الثغرتحقيق د/ محمد السيد الجلیند

٦ – الأصفهانى (أبوالقاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهانى ت٥٠٢ه)

– الذريعة إلى مكارم الشريعة تحقيق د/ أبواليزيد العجمى سنة النشر١٤٢٨ه / ٢٠٠٧م دارالسلام للطباعة والنشر

– المفردات فى غريب القرآن ، راجعه محمد خليل عتياتى دار المعرفه ، بيروت لبنان ط

١ سنة ١٩٩٨م

٧ – الألوسى (أبى الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسى ت ١٢٧٠هـ)

– روح المعانى فى تفسيرالقرآن العظيم والسبع المثانى ، حقق أصوله ووثق نصوصه طه عبد الروف سعد دار الغد العربى .

٨ – الأمدى (أبوالحسن على بن محمد ٦٣١هـ)

– غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق د/ حسن عبداللطيف الشافعى ط ١٩٧١م المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

– الإحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق أ/ سيد الجميلى ، دار الكتاب العربى بيروت لبنان ط أولى ١٤٠٤هـ

– ابكار الأفكارفى أصول الدين ، تحقيق أحمد فريد المزيدى طبع دار الكتب العلمية فى لبنان سنة ٢٠٠٣م

٩ – الايجى (عضد الله والدين القاضى عبدالرحمن بن أحمد الإيجى)

– المواقف بشرح الشريف الجرجانى ، ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطى ط ١سنة ١٩٩٨م دار الكتب العلمية بيروت

١٠ – الباقلانى (القاضى أبى بكرمحمد بن الطيب بن الباقلانى)

– الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوزالجهل به ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدرط١ سنة ١٩٨٦م عالم الكتب بيروت

– تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدرط٣ سنة ١٩٩٣م مؤسسة الكتب الثقافية.

١١ الإمام البغدادى (أبومنصورعبدالقاهربن طاهرالتميمى ٤٢٩ هـ)

– تاريخ بغداد ، دار الكتب العلمية بيروت

– الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم ، دار الأفاق الجديدة بيروت ط١ سنة ١٩٧٣م

– أصول الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، الطبعة الثالثة ١٩٨١م

١٢ – الباجورى (الإمام إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجورى ت١٣٧٧)

– تحفه المريد على جوهرة التوحيد ، ط الحلبى ١٣٨٥ه / ١٩٣٩م

١٣ – البيهقى (أبوبكرالبيهقى)

– الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد تحقيق أحمد الكاتب دار الآفاق الجديدة بيروت ط ١٩٨١م

١٤ – التفتازانى (الإمام مسعود بن عمربن عبدالله الشهيربسعد الدين التفتازانى)

– شرح المقاصد ، تقديم وتعليق إبراهيم شمس الدين ط١ سنة ٢٠٠١م دار الكتب العلمية

١٥ – التلمسانى(أبوعبدالله محمد بن أحمد بن على الشريف الأدريسى التلمسانى)

– مفتاح الجنة فى شرح عقيدة أهل السنة ، مطبعة الترقى ط١ سنة ١٣٧٩ه

١٦ – الجاحظ (أبوعثمان عمروبن بحر بن محبوب بن فزارة الليثى الكتانى البصرى ت ٨٦٨ ه)

– تهذيب الأخلاق علق عليه أبو حذيفة إبراهيم بن محمد ، دارالصحابة للتراث

١٧ – الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد بن على الحسينى الجرجانى)

– التعريفات ، مكتبة البابى الحلبى القاهرة سنة ١٩٣٨م

١٨ – الجوهرى(أبونصراسماعيل بن حماد)

– الصحاح فى اللغة ، تحقيق أحمد عبدالغفورالعطار، القاهرة ١٩٥٦م

١٩ – الجوينى (عبدالملك بن يوسف بن محمد بن عبد الله الجوينى النيسابورى ت ٤٧٨هـ)

– لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تقديم وتحقيق د/ فوقية حسن محمود ط ١سنة ١٩٦٥م المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

– الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق د/ محمد يوسف موسى ط مكتب الخانجى ١٩٥٠ م

– البرهان فى أصول الفقه ، تعليق صلاح محمد عويضه ط سنة ١٤١٨هـ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٧م

٢٠ – ابن حزم (الإمام محمد بن على بن أحمد بن حزم الظاهرى ت ٤٥٦هـ)

– الفصل فى الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى المطبعة الأدبية القاهرة ، مطبعة الخانجى ، مصر ط أولى ١٣٢٠هـ.

– الأصول والفروع ، دراسة وتحقيق عبدالحق التركمانى ، مركزالبحوث الإسلامية فى السويد دار ابن حزم بيروت ط١ سنة ١٤٢٣هـ/٢٠١١م

٢١ – حسن الشافعى

الآمدى وآراؤه الكلامية ، دار السلام ، مصر ط أولى ١٩٩٨م

٢٢ – الخياط المعتزلى (أبى الحسن عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط)

– الانتصاروالرد على ابن الراوندى الملحد ، ترجمة ألبيرنادر، بيروت ١٩٥٧م

٢٣ – الذهبى الحافظ شمس الدين (أبوعبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى ٧٤٨هـ)

– سيرأعلام النبلاء ، تحقيق شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة ، بيروت ٥١٤١٣ .

٢٤ – د/ أبوريده (محمد عبدالهادى أبوريده)

– إبراهيم بن يسارالنظام وآراؤه الكلامية والفلسفية لجنه التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٦م

٢٥ – الرازى(أبوبكرالرازى)

– مختارالصحاح دراسة وتقديم عبدالفتاح البركاوى ط دارالمنار

٢٦ – الرازى (أحمد بن عمر بن الحسين الرازى)

– المحصول فى علم الأصول ، تحقيق الأستاذ طه جابر فياض العلوانى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض ط أولى ١٤٠٠ هـ .

٢٧ – الرازى (الإمام فخر الدين محمد بن عمرالخطيب الرازى ت ٥٦٠٦)

– مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسيرالكبيرالناشردارالغد العربى ط ١٩٩٢م

– الأربعين فى أصول الدين تحقيق د/ أحمد حجازى السقا ط ١٩٨٦م مكتبة الكليات الأزهرية .

– المطالب العالية من العلم الإلهى تحقيق أحمد حجازى السقا ط سنة ١٩٨٧م دارالكتاب العربى بيروت ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م .

– محصل أفكارالمتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين راجعه طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة

– عصمة الأنبياء ، تحقيق محمد حجازى السقا ط (١) سنة ١٩٨٦م مكتبة الثقافة الدينية

٢٨ – الراوى (عبدالستار عز الدين الراوى)

– ثورة العقل ، دارالرشيد ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام ، العراق ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢م

٢٩ – الزبيدى (محمد مرتضى الزبيدى)

– تاج العروس من جواهر القاموس (ت ١٢٠٤هـ) بيروت ، مكتبة الحياة

٣٠ – الزركشى (أبوعبدالله بدر الدين محمد بن بهادربن عبدالله الزركشى المصرى ت ٧٩٤هـ)

– البحرالمحيط فى أصول الفقه ، دار الصفوة ط٢ سنة ١٤١٣هـ

٣١ – الزركلى (خيرالدين الزركلى) : الأعلام ، دارالعلم للملايين بيروت

٣٢ – الزمخشرى (الإمام محمود بن عمرالزمخشرى ٥٢٨هـ)

– الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل وهو تفسير القرآن الكريم ، دارالكتاب العربى ، بيروت ، ضبط مصطفى حسين أحمد ط الثالثة ١٩٨٧م

٣٣ – د/ سليمان دنيا

– الشيخ محمد عبدة بين الفلاسفة والكلاميين ط ١ سنة ١٩٥٨م دارإحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى

٣٤ – السبكى (تاج الدين عبدالوهاب بن على السبكى ٧٧١هـ)

– طبقات الشافعية الكبرى ، ط البابى الحلبى

٣٥ – السنوسى(الإمام محمد بن يوسف السنوسى ت ٨٩٥هـ

– شرح الكبرى أبومحمد الحسن بن أحمد الهداجى المغربى المعروف بالدراوى ت ١٠٠٦هـ ط ١سنة ١٩٣٦م ط مصطفى الحلبى

٣٦ – الشهرستانى (الإمام أبوالفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستانى ت ٥٤٨هـ) الملل والنحل ، تعليق أحمد فهمى محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط أولى ١٩٩٠م

– نهاية الأقدام فى علم الكلام حرره وصححه : ألفردجيوم ، مكتبة المتنبى ، القاهرة ، بدون تاريخ

٣٧ – الطبرسى (أبوعلى الفضل بن الحسن الطبرسى)

– مجمع البيان فى تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمى بيروت ط١ سنة ١٤٢٥هـ

٣٨ – عبدالجبار(القاضى أبوالحسن عبدالجباربن أحمد الهمذانى ت سنة ٤١٥هـ)

– شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسن بن أبى هاشم ، تحقيق وتقديم د/ عبدالكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، الطبعة الثانية ١٩٨٨م

– المحيط بالتكليف جمع الحسين أحمد بن متونه تحقيق عمرالسيد عزمى ، مراجعة أحمد فؤاد الأهوانى ، الدارالمصرية للتأليف والترجمة بدون تاريخ .

– مختصرأصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق د/ محمد عمارة دارالشروق القاهرة الطبعة الثانية سنة ١٩٨٨م .

– المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، مراجعة د/ إبراهيم مدكور، وأشراف طه حسين ، الدارالمصرية للترجمة والنشر سنة ١٩٦٥م ، ونسخة أخرى تحقيق محمد على النجارالقاهرة مطبعة عيسى سنة ١٣٨٥هـ تحقيق محمود الخضيرى ، ود/ محمود قاسم .

– فضل الأعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد، تونس سنة ١٩٧٤م

– متشابة القرآن .الجزء الثانى

٣٩ – عبد السلام هارون

– اتحاف المريد على جوهرة التوحيد ، مطبعة السعادة مصرسنة ١٣٧٥هـ.

٤٠ – د/ عبدالفتاح الفاوى

– أصالة التفكير الإسلامي فى علم الكلام ط ١٩٨٣م مكتبة دار العلوم

٤١ – عبدالكريم زيدان

– الوجيز فى أصول الفقه ط ١٩٨٧م مؤسسة الرسالة بيروت

٤٢ – عبدالكريم عثمان

– القاضى عبدالجبار الهمذانى وآراؤه الكلامية ، دكتوراه جامعة القاهرة سنة ١٩٦٥م جـ٢

٤٣ – عبدالله دراز (د/محمد عبدالله دراز)

– مختصر دستور الأخلاق فى القرآن إعداد د/ محمد عبدالعظيم ، د/ مصطفى حلمى دار الدعوة للطبع ط ١ سنة ١٩٩٧م

٤٤ – د/ على سامى النشار

– مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٨م دار المعارف

٤٥ – العسكرى (أبى هلال العسكرى)

– الفروق فى اللغة مؤسسة النشر الإسلامى ط١سنة ١٤١٢هـ

٤٦ – الغزالى (أبوحامد محمد الغزالى الطوسى النيسابورى)

– قواعد العقائد فى التوحيد ضمن رسائل الإمام الغزالى ط ١٩٨٦م ، دار الكتب

العلمية بيروت

– المستصفى فى علم الأصول ضبط محمد عبدالسلام عبدالشافى ط ١ سنة١٩٩٣م دار الكتب العلمية بيروت

– أحياء علوم الدين ط١ سنة ١٩٨٧م دار الريان للتراث ، تحقيق الشحات الطحان وعبدالله المنشاوى ط ١ دار الفجربالقاهرة١٩٩٦م

– القسطاس المستقيم – دار الثقافة العربية بالقاهرة

– الأقتصاد فى الإعتقاد ط١ سنة ١٩٨٣م دار الكتب العلمية بيروت ، لبنان

٤٧ – ابن فارس (أبى الحسن أحمد بن فارس بن زكريا)

– معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبدالسلام هارون ، مكتبة مصطفى البابى الحلبى ١٣٨٩ه/ ١٩٦٩م

٤٨ – فاروق أحمد الدسوقى

– القضاء والقدر فى الإسلام ، دارالاعتصام للطبع والنشروالتوزيع سنة ١٤٠٥ه ١٩٨٥م

٤٩ – فريد الأنصارى .

– ابجديات البحث فى العلوم الشرعية محاولة التأصيل المنهجى دار السلام الطبعة الثانية سنة ١٤٣٠ه / ٢٠١٠م

٥٠ – الفيروزايادى (محمد بن يعقوب الفيروز ايادى ت ٨١٧هــــ)

– بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز، المكتبة العلمية بيروت . لبنان

٥١ – د/ محمد السيد الجليند – فى علم الأخلاق(قضايا ونصوص) مطبعة التقدم العلمية ١٩٧٩م – قضية الخير والشرفى الفكر الإسلامى أصولها النظرية وجوانبها

التطبيقية دراسة علمية لمسئولية الإنسان فى الإسلام ، مطبعة الحلبى القاهرة الطبعة الثانية ١٩٨١م

٥٢ – د/ محمد يوسف موسى ــ فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية مكتبة الخانجى القاهرة الطبعة الثالثة سنة ١٩٩٤م

٥٣ – د/ محمود قاسم ــ دراسات فى الفلسفة الإسلامية دار المعارف ، مصرالطبعة الخامسة سنة ١٩٧٣م

٥٤ – ابن منظور(محمد بن عبدالكريم بن منظور) ــ لسان العرب ، تصحيح : أمين محمد عبدالوهاب ، محمد الصادق العبيدى ط دار إحياء التراث العربى منشورات دار صادر بيروت .

٥٥ – مهرة أبوسعدة – الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة دار الفكرالعربى القاهرة ط أولى سنة ١٩٩٣م

٥٦ – ابن المنير(الإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكى) – الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الأعتزال بهامش الكشاف مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى .

٥٧ – النسفى (أبو المعين النسفى الماتريدى) – تبصرة الأدلة فى أصول الدين على طريق الإمام أبى منصورالماتريدى ،تحقيق وتعليق كلود سلامة ط١ سنة ١٩٩١م المعهد العلمى الفرنسى بدمشق

٥٨ – هانم إبراهيم يوسف: أصل العدل عند المعتزلة دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٩٣م

****

ملخص البحث

شغلت قضية العدل الإلهي ومسألة الثواب والعقاب المفكرين قديماً وحديثاً ؛ وذلك لكونها قضية مرتبطة بالواقع ، إذ أنها أكثر القضايا الكلامية ارتباطاً به ، وتنبع خطورتها من أنها قضية معنية بأخطر العلاقات وأهمها ، ألا وهى علاقة الله بالإنسان . وتعتبر المعتزلة من أكثر الفرق الكلامية اهتماماً بقضية العدل الإلهي حتى جعلوها مجالاً لتثبيت أسس تتريه الفعل الإلهي ، كما جعلوها أحد أصولهم الخمسة التي لا يعرف المعتزلي إلا بمعرفتها ، وأطلق عليهم بسببها اسم " أهل التوحيد والعدل " .

ولقد جعل المعتزلة من أنفسهم مجاهدين في سبيل تتريه الفعل الإلهي عن طريق الدراسة الموسعة للعدل بشقيه الإلهي والإنساني ([1]) دفاعاً عن حرية الإرادة الإنسانية ، وانطلاقاً من مبدأ المسئولية الخلقية ، التي أساسها الالتزام من جانب الإنسان والتكليف من جانب الله تعالى ، ثم الجزاء بالثواب أو العقاب ، كما ناقشوا قضية العدل الإلهي من منطلق الحكمة الإلهية ، وأن لكل أفعال الله تعالى حكمة وسبباً ، وهى نقطة خلاف واضحة بينهم وبين أهل السنة المتمثلين في الأشاعرة .

لذا كانت رغبتي في وضع الفرقتين في مجابهة بعضهما البعض ، حيث أثار انتباهي مدى التباعد الفكري في بعض النقاط ذات الصلة بموضوع العدل الإلهي بين الفرقتين ، ونقاط أخرى يكاد يكون الخلاف لفظياً بينهما فكان لابد من إماطة اللثام عن وجه الحقيقة ، عن طريق البحث في الكتب الكلامية ؛ لتوضيح وجه الصواب في هذا الأمر، ولهذه الأسباب كان اختياري لموضوع البحث .

([1]) حيث عالجوا من وجهة نظرهم الفعل الإنساني وجعلوه مخلوقا للإنسان بالقصد والدواعي .

Reward And Punishment Between The Divine Oligation And The Grace For Mu'tazilah And Ash'arites (Analytical Study)

Introduction:

The issue of divine justice and the issue of reward and Punishment has been occupied thinkers of old and recent, because it is an issue related to reality, as it is the most verbal issue associated with it, and its danger stems from the fact that is it an issue comepenirg the most dangerous and important relations, God's relationsing with man. Mu'tazilah is considered to be the most (kalam) schools or groups concerned wih the cause of Divine , Justice, and they even made it an area for establishing the foundation, of the Divine act They also made it the second of their five origins, which the Mu'tazilah is only knows by virtue of their knowledge.

The Mu'tazilites have made themselves a mujahideen (strugglers) (fresdom fighters) in order to inculcate the divine act through the extensive study of the idea of justice in both its divine and human aspects (2) in defense of the idea of freedom and on the basis of the principle of moral responsibility, which is based on the commitment of man and the commission of God,

Punishment has discussed the issue of divine justice from the point of divine wisdom and that all acts of God wisdom and cause, which is a clear point of disagreement between them and the Asha'rites sunni school.

So my desire was to place the two groups in confrontation with each other, where my attention raised the extent of intellectual divergence in some points related to the subject of divine justice between the two groups and other points almost verbatim disagreement

Between them, it was necessary to reveal the face of truth, by searching the books of words of the elders(scholars) of the two sects and not through the books of opponents, to Clarify the extent of convergence of divergence between the two groups and for these reasons was optional for the subject of research.

الفهرس

